# الكامل في أصول الدين

لابن الأمير (ت ٧٣٦هـ)

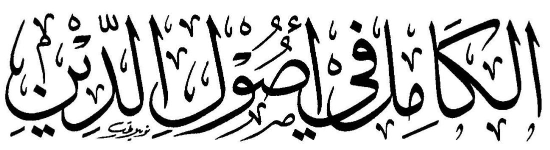
# في اختصار
# الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)

المجلد الأول

دراسة وتحقيق
جمال عبد الناصر عبد المنعم

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة




لابن الأمير (ت ٧٣٦ هـ)

# في اختصار

# الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ)

المجلد الأول

دراسة وتحقيق

جمال عبد الناصر عبد المنعم

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

ابن أمير الحاج ، موسى بن محمد التبريزي ، ( ١٢٧٠ - ١٣٣٣ ) .
الكامل في أصول الدين / لابن الأمير في اختصار الشامل في أصول الدين / للجويني .
ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠٠٩م .
٨٨٠ ص ؛ ٢٤سم .
تدمك ٨ ٨١٩ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - علم الكلام .
أ - الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، ٤١٩ - ٤٧٨هـ ( مختصر ) .
ب - عبد المنعم ، جمال عبد الناصر . ( دارس ومحقق ).
جـ - العنوان .
٢٤٠

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
**الإدارة** : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ ( ٢٠٢ + ) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ ( ٢٠٢ + )
**المكتبة : فرع الأزهر** : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ ( ٢٠٢ + )
**المكتبة : فرع مدينة نصر** : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ ( ٢٠٢ + )
**المكتبة : فرع الإسكندرية** : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ ( ٢٠٣ + )
**بريديًا** : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
**البريد الإلكتروني** : info@dar-alsalam.com
**موقعنا على الإنترنت** : www.dar-alsalam.com



# فِهْرِسُ المجلَّدِ الأَوَّلِ

* * *



# إهداء..

إلى روح جدتي لأبي - رحمها الله -

تلك التي رقصت فرحًا ساعة تخرجي في دار العلوم.

إلى روح جدتي لأمي التي كم غمرتني بدعواتها فجزاها الله عني خيرًا.

إلى عمي وكبير عائلتنا الأستاذ علي معتوق عبد الله أطال الله عمره وجزاه خيرًا، فكم استفدنا من نصحه وتوجيهه.

إلى والديَّ الكريمين، داعيًا الله ﷻ أن يبارك فيهما ويغفر لهما ويجزيهما عني خير الجزاء كما ربياني صغيرًا.

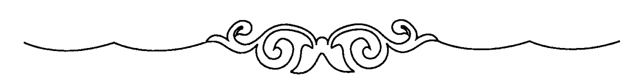
إلى زوجتي أم عمارٍ تلك التي ضحت بالكثير من أجل أن يخرج البحث؛ فجزاها الله عني خير الجزاء.

إلى أبنائي وفلذات اكبادي: سميةَ وآلاءَ وعمارٍ وياسرٍ، حفظهم الله وبارك فيهم.

إلى دارِ العلومِ العريقةِ، قائلاً لها:

أبنـتَ مبـاركٍ عِـشْـتِ ... وصُـنْـتِ الـضـادَ والحَرْفـا
فَـفِيـكِ الـدرْسَ عُـلِّمْـنَـا ... وعَـيْنَا الـهـمْـزَ والألِـفَـا
فـأنـتِ دائـمًـا أبـدًا ... نَـرَاك الـطِّـيـبَ والـعَـرْفـا
دَرَاعِـمَـةٌ لَـكِ انْـتَـسَـبُـوا ... وصَـانـوا الـنَّـحـو والـصَّـرْفـا
وأحْـيَـوْا فيكِ شِـرْعـتنا ... وذمُّـوا الجهـلَ والْـعُـنْـفَـا

جمال عبد الناصر.





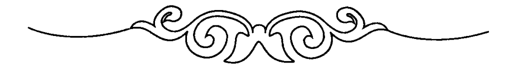
# القِسْمُ الثَّاني

## التحقيق

- أولاً : مواصفات المخطوط محل الدراسة.
- ثانيًا: منهج التحقيق.



# أولاً - مواصفات المخطوط محل الدراسة



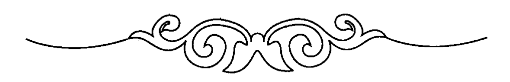
نسخة مخطوط « الكامل في اختصار الشامل » تقع في ( ٢٧٢ ورقة )، كما هو مكتوب عليها، ولكن مع عدِّ اللوحات وُجِدَ أنها ٢٦٦ لوحة فقط؛ نظرًا لوجود خطأ في الترقيم الذي كان موجودًا، ووجود تكرار في بعض اللوحات، وبلغ عدد كلمات المخطوط مائة وسبعًا وسبعين ألف كلمة، في كل صفحة ثلاثمائة كلمة تقريبًا؛ وذلك عند عدها بالكومبيوتر، وهي مأخوذة عن مكتبة أحمد الثالث بتركيا، ومسطرتها ( ١٧ ٢٥ )، وهي تحت رقم ( ١٨٨ - توحيد - مفهرس ) بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية، وهي نسخة بخط المؤلف، ومطابقة كما يظهر من علامات المطابقة الموجودة فيها، ولا توجد نسخة أخرى غيرها.

ويوجد مختصر للكامل بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية بعنوان « مختصر الكامل في مسائل الشامل » للشيخ الإمام العالم شمس الدين البساطي المالكي بمعهد المخطوطات تحت رقم ٣٣٧ توحيد مفهرس.

* * *



# ثانيًا - منهج التحقيق



**أولًا – طريقة إخراج النص المحقق:**

١ – التعليق على الألقاب التي يطلقها الجويني، مثل: الشيخ والأستاذ والقاضي... إلخ في قسم الدراسة؛ كي أبين الشخص المقصود بها.

٢ – ترقيم عناصر بعض الموضوعات عندما يتطلب ذلك، وتمييز أوائل الفصول والأبواب بينط سميك متميز.

٣ – التشكيل الإلزامي لفك اللبس ورفع الإبهام عن كلمات النص.

٤ – تقسيم النصوص إلى فقرات بحسب الأفكار.

٥ – ترقيم المخطوط وجعل الترقيم هكذا ( ١/أ – ١/ب ) فالرقم يشير إلى رقم اللوحة، و « أ » يشير إلى الصفحة اليمنى، و« ب » تشير إلى الصفحة اليسرى من اللوحة، وجعلت هذه الأرقام في الهامش الأيسر للصفحة مع وجود هذه العلامة (/) في النص إشارة إلى بداية اللوحة.

٦ – كتابة النص كتابة إملائية على النظام الإملائي الحديث؛ حيث إن النص لم يكن منقوطًا ولا مهموزًا في الغالب، **فمثلًا وردت في المخطوط كلمات مثل:**

– البقا، الفنا، السما هكذا مقصورة فوضعت همزة الممدود: البقاء، الفناء، السماء.

- كذلك وردت كلمة بدون همز فهمزتها مثل: أسولة أي أسئلة، مسايل أي مسائل.

- وأيضًا وردت كلمات مدغمة ففككت الإدغام نحو كلما جاءت مدغمة دائمًا ففككت الإدغام: كل + ما.

- ثلث: ثلاث، الدعوا: الدعوى، شيا: شيئا... إلخ.

٧ - معالجة ما يرد في النص من كلمات غير واضحة؛ وذلك بالنظر إلى ما يماثلها في فكر المصنف ومذهبه وكتب تلامذته.

٨ - ترجمة الأعلام والفرق والمدن الواردة في المخطوط.

٩ - وضع الكلمة التي أضفتها بين معقوفين [ ]، وكذلك أضفت كلمة « باب » أو « فصل » قبل عناوين الأبواب أو الفصول، حيث لم تكن واضحة في المخطوط، وكان يظهر مكانها بياض، وكانت تظهر في كثير من عناوين الأبواب والفصول.

١٠ - وضع بعض العناوين لبعض الفصول استنتاجًا من أول فقرة في الفصل.

١١ - وضع علامات الترقيم من أجل القراءة الصحيحة للنص المحقق وفهمه جيدًا.

**ثانيًا** - عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من المصحف الشريف مع تشكيلها وتمييزها بخط سميك.

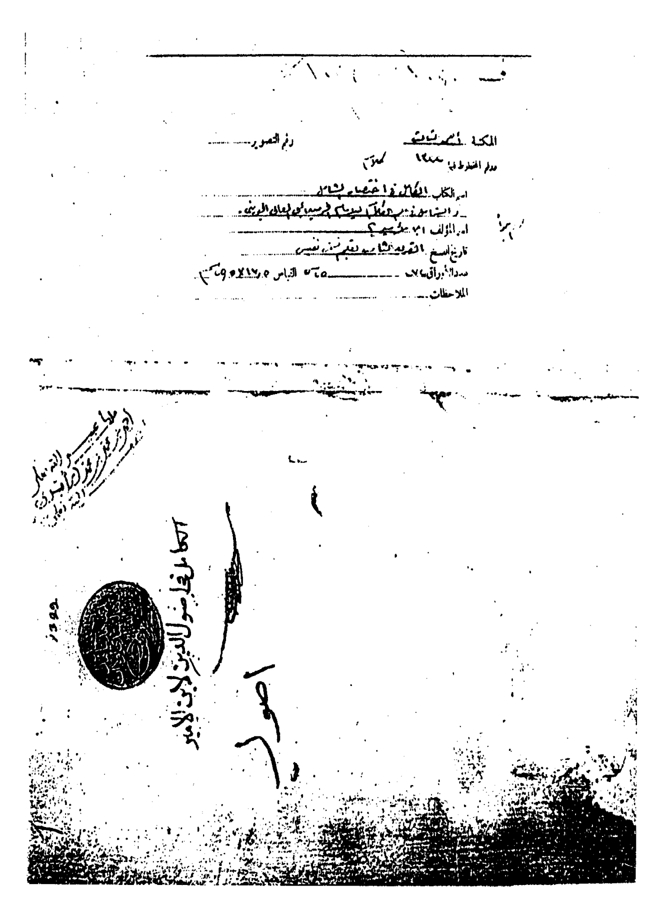
**ثالثًا** - تخريج الأحاديث النبوية والآثار الواردة في المخطوط.

**رابعًا** - توثيق النصوص المنقولة ونسبتها لأصحابها.

**خامسًا**- تخريج أبيات الشعر وتنسيقها ونسبتها لقائليها مع ذكر الوزن العروضي لها، وتحديد البحر الشعري.

* * *

# صور المخطوط



اللوحة الأولى من المخطوط

اللوحة الثانية من المخطوط

اللوحة الثالثة من المخطوط

اللوحة الرابعة من المخطوط



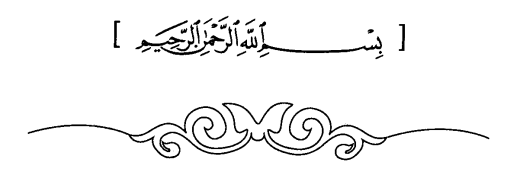
# القسم الثاني

## التحقيق

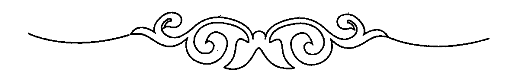
- **ثالثًا: النص المحقق لمخطوط**

« الكامل في اختصار الشامل ».





# [ مقدمة المُختَصِر ] (١)



[ ٢/أ ] الحمدُ للَّه الذي سبَق الحوادثَ وجودُهُ، وعمَّ المخلوقاتِ كرمُهُ وجُودُهُ، فهو الذي يبدأُ الخلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ، ويجير أنعامَهُ ويجيرُهُ، ويُعِيدُ الْمُلْكَ ويُبيدُهُ، ففعْلُهُ لا يَنْحصر تعديه، وملْكُه لا يمكنُ تحديدُهُ، والمطلوبُ نصرُهُ وتأييدُه، والمرقوبُ وعدُهُ والمرهوبُ وعيدُهُ، فالحكمُ حكمُهُ والقضاءُ قضاؤُهُ، والأمرُ أمرُهُ والخلْقُ عَبيدُهُ، تأكدتْ بأخذِها عليهم مواثيقُهُ وعهودُهُ فوجب تعظيمه وتمجيده، ولزم اختصاصُهُ بالعبادةِ وتوحيدُهُ، وتعيَّنَ تقديسُهُ وتنزيهُهُ وتفريدُهُ، إنْ سأَلَهُ العبدُ متضرعًا إليه وافاهُ مقصودَهُ، وإنْ شكرَه آتاه من منِّهِ مزيدَه، وإنْ الْتَجأَ إلى جنابه آواهُ من ركنه مشيدَه؛ فهو حي بحنوِّهِ، ولا يمكن للعاقل إنكارُ ذلك ولا جحودُهُ، عالِمٌ بعلم يستوي فيه خفيُّ الأمر وجليُّه، وقريبه وبعيده، قادر بقدرة دلَّ عليها إحكامُ فعْله وتسديدُه، مريدٌ بإرادةٍ فلا يقع في مُلْكِه إلا ما يريدُه، متكلمٌ بكلام لا يُملُّ ترديدُه ولا يَخْلَقُ جدِيدُهُ، سميعٌ بصيرٌ فكلُّ جزءٍ من الكونِ شاهدٌ لَهُ ومشهودُهُ.

أحمدُهُ على ما أعطى ورزَقَ، وأشكرُه على صنوفِ أنعامه المرقوب منها والناجز، وما سبق فإنه كريم إذا وعد وَفَى، وإذا توعَّد رَفَقَ، حليمٌ بعبدِهِ وإنْ عصى وأفِكَ، عليمٌ بالجملة والتفصيل وما في البر والبحر وما يتساقطُ من الوَرَقِ، ألا يعلم مَنْ خلَقَ.

---

(١) « مقدمة المُختَصِر » ليست في المخطوط أضفتها للفائدة، وأقصد بها مقدمة ابن الأمير صاحب الكامل ( مُلَخّص الشامل ).

وأشهد أن لا إله إلا اللَّه، وحده لا شريك له، شهادة أُعدها ليوم يشتد فيه القلق، ويلجم الناسَ فيه العرق، وأشهدُ أن محمدًا عبدُهُ ورسولُهُ، أفصح من بالضاد نَطَقَ، وأجلُّ من علا نعلُهُ مَفَارِقَ الفِرَق، وأعزُّ من سار الأمينُ جبريلُ إلى حضرةِ ربِّهِ وانطلَقَ، وأكرمُ من سَابَقَ إلى المعالي فسَبَقَ، صلى اللَّه عليه وعلى [ ٢/ب ] آله ما تعاقب الضياء والغسق، وتم نور القمر واتسق، وجاءت أحكامه في الإيقان على نسق..

وبعد: فإنَّ العلم أولى ما به يُعتنى، وأغلى ما يُدَّخر ويُقتنى، وأزكى ما غُرِسَ ليُقْتَنَى، وأعلى ما يُشادُ عليه الفخار ويُبتنى، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، ونحمدك اللَّهمَّ على ما ألهمْتَنَا.

ولمَّا وفق اللَّه في مبدأ العمر وحداثة السنِّ وريعانِ الشبيبة إلى طلب العلم وسلوك طريقه ومرافقة فريقه، والجدِّ في تعلمه وتحقيقه، وإلى حدِّ تحريره وتدقيقه والولوج لعمله في متسع كل أمر ومضيقه، لم أزلْ من بحره مغترفًا وبشرفِهِ معترفًا، وعلى تعلمه معتكفًا وبالمترددين من ذويه مؤتلفًا وإلى مظانِّه ومواطنه مختلفًا، ولأزاهر فرائده وفوائده مقتطفًا، وبضاعته وصناعته محترفًا حتى حَصَّلْتُ منه نُتَفًا، وشدوْتُ منه طرفًا، وجمعت من أطرافه طُرُفًا، ورُعْتُ من خمائلِهِ روضًا أَنِفًا.

فبعد الجهد والكدّ نِلْتُ منْ بَحْرِهِ قطرةً ومن دُرِّهِ دُرّةً ومن ترِّه وبره بُرةً، ثم عاقتْ العوائقُ عن بلوغ القصد منه والمراد، وحالت القواطع عن الاستكثار منه والازدياد وصَرَفَتْ عن طلبه الصوارفُ، وهملت على أكدى المطامع منه العيون الذوارف، وجهلت المعارف، وتجاهل العارف.

فلما طالت الأيام، وعالت الآلام، وقلت الأحلام، ووهن العظم، واشتعل الرأس شيبًا، وامتلأت منه الأعمال عيبًا، وعاد ظن البقاء ريبًا، خشيت فوت ما قصدت وضيعة ما اجتهدْتُ، وكنتُ وقفت على الكتاب المسمَّى بـ « الشامل في أصول الدين » (١) من مصنفات العالِم، جامع أشتات الفضائل، والمبرز على الأواخر والأوائل، أبي عبد اللَّه محمد بن عبد الملك الجويني (٢) المشهور بإمام الحرمين -

(١) الشامل في أصول الدين - تأليف الإمام الجويني.

(٢) إمام الحرمين الجويني، عالم ثبت جدد المذهب الأشعري، ولد رَحِمَهُ اللَّهُ في بلدة جوين من نواحي نيسابور =

عفا اللَّه عنه! فوجدْتُهُ كبيرَ الفوائد،[ ٣/أ ] مُفرَدًا في فنِّهِ، قد جمع فيه معظم القواعد، وحرر فيه المباحث، ودقَّقَ النظر، وذكر الحق المحض، ولم يُحابِ أحدًا، ونبَّه على مواضع مُشْكِلِهِ، وأوضح معانيها وحقَّقَ مبانيها. غير أنه طوَّل العبارة، وأوضح الأدلة، واستقصى الأمثلة، وكرر الألفاظ لقصد الإيضاح والبيان فجاء كتابًا ضخمًا وحجمًا فخمًا.

وعلمت أن الهِمَمَ قد تقاصرَتْ، والعزائم قد فَتُرَتْ سيما في العلم وأسبابه، خصوصًا علم الكلام، فإنه قليلُ الرغبة فيه، وطالبه أقل القليل؛ فاختصرت الكلام المذكور في هذه العجالة، وذكرت فيه أدلته وقواعده وشواهده، وحكيت مناظراته وما أورده من الشبه على ذوي الملل وأرباب النحل، وجمعت شوارده وبيَّنت قواعده، وذكرت ما وقع من إيراد أو اعتراض أو شبهة، ولم أنظر في غير هذا الكتاب من هذا الفن عند جمعه وكتابته، فكل ما فيه فهو مذكور في الشامل بعبارة طويلة أو إيراد إليه في بعض الأوقات [1]، وسميته « الكامل في اختصار الشامل » [2]، وجعلته تذكرة لنفسي وذخيرة ليوم رَمسي، وإلى اللَّه أرغب في الإعانة على إتمامه، والاقتدار على فهمه وإفهامه، وهو حسبي ونعم الوكيل.

* * *

= في المحرم سنة ( ٤١٩هـ ) على الراجح من الأقوال، ودرس الفقه، والأصول، والعلوم الشرعية على عدد من العلماء منهم: والده أبو محمد الجويني، وأبو إسحاق الإسكافي، والإسفراييني، وأخذ الحديث عن الشيخ أبي حسان، وأبي سعد بن عليك، ومنصور بن رامش، وغيرهم. حتى برع وذاع صيته، وتوفي والده وهو في العشرين من عمره، فجلس مكانه للتدريس، قال السمعاني: « كان إمام الأئمة على الإطلاق مجمعًا على إمامته شرقًا وغربًا لم تر العيون مثله »، توفي إمام الحرمين بعد حياة حافلة بالبذل والعطاء، في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ( ٤٧٨هـ )، سير الأعلام للذهبي - ( ٤٦٨/١٨ )، طبقات الشافعية الكبرى ( ١٨١/٥ )، التحفة اللطيفة - السخاوي ( ٨٦/٣ ).

( ١ ) كان ابن الأمير يشرح عبارة الجويني أحيانًا، ويوضح الإحالات التي كان يشير إليها الجويني، ويصحح بعض الأخطاء، لكن لم يظهر له رأي منفرد يشير إلى أنه يتبنى مذهبًا كلاميًّا مختلفًا عن الجويني، ويقول قلت:... ويورد توضيحه أو تصحيحه.

(٢) هذا عنوان وضعه ابن الأمير، ووجد على غلاف المخطوط عنوان آخر هو « الكامل في أصول الدين لابن الأمير »، يبدو أنه من وضع مسؤول المكتبة أو من قام بالأرشفة.



# الكتاب الأول

# [ كتاب النظر ]



# كتاب النظر



**النظر في اللغة:** بمعنى الرؤية، وقد تعدى إلى معنى الانتظار، وبمعنى الرقة والرحمة، يقال: فلان ينظر إلى زيد، إذا كان يعطف عليه ويرعاه، وبمعنى المحاذاة مجازًا، يقال دارُ زيدٍ ناظرةٌ إلى دار عمرٍو إذا كانتْ مقابِلتها، وغير ذلك (١).

**وفي الاصطلاح:** الفكر الذي يُطلب به علمٌ أو ظنٌّ، ويشمل الصحيح فيه والفاسد، وما يفيد القطع والظن.

**إثبات النظر على منكريه** (٢): ذهب معظم العقلاء إلى إثبات النظر، وأن صحيحه

(١) النَظَر مَصْدرٌ، والقوم المتجاورون، ويقال حيٌّ حلالٌ ونَظَرٌ؛ أي متجاورونَ ينظر بعضهم إلى بعضٍ. وعلم النَّظَر والاستدلال هو علم الكلام، وربَّما استُعمِل النظر لحاسَّة البصر، وقولهم في كذا نَظَرٌ أي تفكر في طريقِه لعدم وضوحِه، وقولهم نظرًا إلى كذا وبالنظر إليهِ أي ملاحظةً واعتبارًا لهُ، وقول المولَّدين: فلان تحت نظر فلان، أي تحت حمايتِه والتفاتِه، وربَّما استعمل على سبيل التجمُّل، لسان العرب لابن منظور: مادة نظر.

( ..النَّظَرُ ): محرَّكةً الفِكْرُ في الشيءِ تُقَدِّرُهُ وتَقِيسُهُ والاِنْتِظارُ والقَوْمُ المُتَجاوِرُونَ والتَّكَهُّنُ والحُكْمُ بَيْنَ القَوْمِ والإِعانَةُ والفِعْلُ كنَصَرَ، القاموس المحيط - للفيروزآبادي: مادة نظر.

( النَّظَرُ ): البَصَرُ. - والبصيرةُ. ويقال: في هذا نَظَرٌ: مجَالٌ للتفكير لعدم وضوحه. ونظرًا إلى كذا، وبالنَّظرِ إليه: ملاحظةً واعتبارًا له. المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بإشراف د عبد السلام هارون: مادة نظر.

(٢) يوجد ما يماثله في: مخطوط الغنية في الكلام لأبي القاسم الأنصاري النسيابوري - معهد المخطوطات التابع لجامعة االدول العربية - ( ل ٢/ب ).

يؤدي إلى العلم في المسائل العقلية، وأنكره قوم من الأوائل، وحصروا مدارك العلم في الحس والحس المتواتر، [ ٣/ب ] وأنكر قوم أيضًا دلالة الخبر المتواتر [(١)]، ويُردُّ على الفريقين العلم باستحالة اجتماع الضدين في النقيضين [(٢)]، وعلم الشخص بنفسه ولذته وألمه وجوعه؛ فإن ذلك كله علوم غير محسوسة، ولا تأتيه بخبر متواتر، وعلمهم بهذا المذهب الذي ينتحلونه غير مستند إلى حس ولا خبر متواتر، وكذا العلم بأن النفي والإثبات ليس بينهما رتبة، وغير ذلك من العلوم البديهية، وإنما إذا رأينا شخصًا في مكان، ثم رأيناه خاليًا منه: فإما أن نقدر عدمه أو مجاوزته المكان أو استتاره فيه، وهذا تقسيم ضروري؛ فإن أقروا بصحته بطل الحصر الذي يدعونه، وإن أنكروه جحدوا الضرورة [(٣)].

وأيضًا فالقول بإبطال النظر: إن لم يكن جازمًا فهو باطل، وإن كان جازمًا فإنْ زعموا أنه ضروري مُنعوا لوجوب استواء العقلاء في الضروري، وإن زعموا أنه نظري فقد نقضوا الحصر لاعترافهم بصحة النظر [(٤)].

فإن قالوا: القول بإثبات النظر إن كان ضروريًا لزم تساوي العقلاء فيه ولسنا نقول به، وإن كان نظريًا فقد أثبتم الشيء بنفسه وهو باطل.

قلنا: إن لم نعد كلامكم هذا شيئًا سقط، وإن أفاد إبطال مذهب أو إثباته ففيه اعتراف بصحة النظر فبطل الحصر، ثم اقتضى ما فيه إبطال النظر بالنظر فلزم منه صحة النظر.

---

(١) يشير الجويني هنا إلى منكري السنة، حتى المتواتر منها!!

(٢) صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد، يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والضدين لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض، التعريفات للجرجاني مادة: الضدان.

(٣) يشير الجويني هنا إلى أن الشيء وضده لا يجتمعان، فلا يصح النفي والإثبات معًا في موضع واحد، ويستحيل اجتماع السواد والبياض في شيء واحد، فالضدان أو النقيضان لا يجتمعان معًا، كالعدم والوجود، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض.

(٤) القول بإبطال النظر العقلي قول فيه تعسف، ولا يصح من عاقل أن يصرح به، بل لا بد أن نعطي العقل مكانته، ولكن في الحدود التي يطيقها والتي لا نص فيها، فلا اجتهاد مع النص، ومن الممكن الاستفادة بذلك في تفسير القرآن الكريم.

**فإن قيل**: نحن نعلم فساده، ولكن قابلنا به فاسدًا.

**قلنا**: مقابلة الفاسد بالفاسد من ضروب النظر؛ فإن لم يُفدْ سقط، وإن أفاد فهو نظر، وعليه استبعاد إثبات النظر بالنظر وهو جائز، كما يجوز أن يُعلم العلم بالعلم، وتقديره أن لو أقمنا دلالة على حَدَثِ [1] العالم مثلًا، فطالبنا منكم النظر بإثبات الدلالة على صحته لم نستدل عليه بتلك الدلالة بعينها بل تغير كلها، ولم يثبت الشيء بنفسه بل اسم النظر يعم الدلالتين، كما أن الأعراض تُعلم بالعلم، وإن كان العلم عرضًا قالوا: يرى الناظر الماهر مورد دلالة على وجه، ويقيم مدة من الدهر يوردها بتلك الكيفية غير مخل بشيء من أركانها بحيث لو عرضت على النُّظار تصويره منها، ثم يعدل عن مضمونها، ويبدل اعتقاده فيها، وهو مستمر على تلك الهيئة في إيرادها، فلو كان النظر مؤديًا إلى العثور على وجه الدلالة لم يتصور تبدل الاعتقاد فيها، ولا العدول عن مضمونها.

**والجواب**: التقسيم السابق وهو أن هذا القول إن لم يفد شيئًا سقط، وإن أفاد فهو نظر فقد أقروا بإثبات النظر، وأيضًا فمن اعتقد موجب دليل فقد أحاط علمًا بسائر أركانه [ ٤/أ ] وشروطه، ولم يغفل عن شيء منها يستحيل تبدل اعتقاده وتغيره، وإنما يتبدل الاعتقاد ويتغير العلم عند الإخلال ببعض الأركان أو الشروط، وأما مع الاستيفاء فلا؛ فإن من حصل له شبهةٌ في معتقَدِهِ فسبيلُ إزالتها تنبُّهُهُ على إعماله لبعض شروط النظر فيها، وإعلامُه أن اندفاعها باستيفاء شروط النظر في الدلالة.

**قالوا**: لو كان النظر مؤديًا إلى العلم قطعًا لم يقع من الناس اختلاف ولا تباين قياسًا على العلوم البديهية، والواقع خلافه، وليس كل من خالف الإسلاميين معروفًا بالعناد.

والجواب بعد ذكر التقسيم السابق القول بالقلب [2]، فلو كان فساد النظر معلومًا

---

(١) لقد استخدم إمام الحرمين الجويني مصطلح « حَدَث العالم » بدلا من « حُدُوث العالم » وذلك في كثير من كتبه كالشامل والعقيدة النظامية وغيرها، هكذا في الشامل: ( ص ١٠٥ ) ( فصل في حدث العالم واعلم وبه ). قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: « حدث حدوثًا وحداثةً: نقيض قدم، وتضم داله إذا ذكر مع قدم. وحدثان الأمر، بالكسر: أوله وابتداؤه، كحداثته، و من الدهر: نوبه، كحوادثه وأحداثه »،... والحدث، محركةً: الإبداء. القاموس - مادة: حدث.

(٢) هو جعل المعلول علة والعلة معلولًا، وفي الشريعة عبارة عن عدم الحكم لعدم الدليل، ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة، التعريفات للجرجاني: مادة قلب.

قطعًا لم يقعْ فيه اختلافٌ، وقد أثبته جمهور العقلاء ولم ينكره إلا قوم قليل. وأيضًا فسبب الخلاف بين الناس اختلافهم في الرتبة والدرجة والأغراض: فمِنْ قائلٍ بمذهب آبائه وأوائله، ومِنْ راكنٍ إلى البدعة والتقليد، ومِنْ قانع بأوائل الأدلة وظواهر الأقوال، ومِنْ طالب رتبة في التحقيق، ومِنْ متوغلٍ في الفحص عن قول الحق، ومِنْ مغامر في التنقيب عنه؛ فلذلك حصل الاختلاف.

**وأما العلوم الضرورية:** فسبب الاتفاق فيها اطراد العادة مع جواز وقوعه - أي الاتفاق - بتقدير انخرام العوائد، بأن يقلب اللّٰه تعالى العادة عن وجه باستمرارها فيقع فيها الخلاف، كما يجوز أن يخرق العادة فيحصل الاتفاق.

**فإن قال قائل:** أنا لا أنكر صحة النظر ولا أثبته، ولكن أقف وأسترشد لأعلم صحته من فساده، فالجواب من وجهين:

**أحدهما:** أن نأمره بالنظر في دلالة واضحة من الدلالات والبحث عنها على الوجه الواجب: فإن سلَّم إفضاؤهما إلى العلم فقد علم صحة النظر، وإن زعم أنها لم تفضِ به إلى علم بالمدلول عليه كان معاندًا (١).

**والثاني:** أن نقول ليس في الصحة والفساد رتبة قطعًا، فالنظر الصحيح أولى أن يكون مفيدًا أو لا؛ فإن كان مفيدًا فهو المقصود، وإن كان غير مفيد، فالعلم بأنه غير مفيد إما ضروري وإما نظري، ولا يجوز كونه ضروريًا (٢)؛ لعدم اشتراك الكل فيه فوجب أن يكون نظريًا، وفيه صحة النظر وإفادة العلم، وإلا بطل دعوى عدم إفادته.

## فصل

إذا تم النظر ولم تعقبه آفة تضاد العلم كان متضمنًا للعلم غير موجب له، ولا مولد عند أهل الحق (٣)، وقيل موجبه (٤).

---

(١) هنا يشير الجويني إلى من يعاند تاركًا الأصول المنطقية لأي قضية، ويوضح أن هذا ليس من خلق من يتصدون للنظر والبحث العلمي الدقيق.

(٢) هنا يشير الجويني إلى أن الضروري لا خلاف عليه، وهذه قاعدة.

(٣) هم « القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم، وبالحجج والبراهين، يعني أهل السنة والجماعة »، التعريفات للجرجاني - مادة: أهل الحق.

(٤) أي موجب له.

وقالت المعتزلة: النظر مولد العلم بالمنظور فيه، ثم قالوا إن تذكر النظر بعد الذهول عنه لا يُولِّد العلم بالمنظور فيه؛ لأن المعارف لا تقع عندهم ضرورية، ولو وقعت ضرورية [ ٤/ب ] ارتفع التكليف وهو قبيح عندهم (١)، وذكر النظر قد يطرأ ضروريًا فيكون من فعل اللَّه تعالى، فلزم أن يكون العلم من فعله تعالى؛ فاعل للسبب المولد؛ ولأنهم منعوا وقوع أفعاله تعالى متولدة (٢) - كما سيأتي في باب التولد - فإذا اتضح أصلهم اعتبرنا ابتداء النظر تذكرة ولا سبيل إلى الفرق.

ثم نقول: من نظر ثم ذهل ثم فاجأه التذكر ضرورة فالعلم الواقع بعده إن كان ضروريًا فقد التزمتم ما قررتم منه، وإن كان متولدًا فقد أثبتموه، وإن كان مقدورًا مباشرًا بالقدرة لزمكم جواز وقوعه من غير تذكر؛ لأن الذكر غير موجب ولا مولد، وسيأتي استقصاء الرد عليهم.

وأما الرد على من قال: النظر يوجب العلم فشأن من حكم أزلًا تأخر عن موجبه كالعلة والمعلول، ومعنى تضمن النظر للعلم أن النظر مع العلم على صنفين، لا يسوغ لأجلهما تقدير ثبوت أحدهما دون الآخر من غير أن يوجب أحدهما الآخر ولا يولده، كالجَوْهَر (٣) مع الْعَرَض (٤)، والألم مع العلم به، والنظر لا يقارن العلم بالمنظور فيه، بل إذا علم الناظر وجه الدليل حصل العلم بالمنظور فيه عقيبه عند قوم، ومعه عند القاضي (٥).

---

(١) يذهب المعتزلة إلى أن المعرفة مكتسبة بطول النظر، أما الصوفية فيقولون: « حدثني قلبي عن ربي »! وما يدري مَنْ يدعي ذلك هل قلبه الذي حدثه أم هي وسوسة شيطانية؟!!.

(٢) يوجد ذلك التفصيل في نفس المخطوط لـ( ١٠٤/ب ): « فصل: في تفاصيل مذاهبهم في التولد وتناقض أقوالهم ».

(٣) ماهية إذا وجدت في الأعيان، كانت لا في موضوع، وهو مختصر في خمسة هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل؛ لأنه إما أن يكون مجردًا أو غير مجرد...
واعلم أن الجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني كالعناصر، وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاث، التعريفات للجرجاني: مادة الجوهر.

( ٤ ) انبساط في خلاف جهة الطول، وما يعرض في الجوهر، مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيرها، مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده، التعريفات للجرجاني: مادة العرض.

( ٥ ) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقلاني. قاض، من كبار علماء =

**فإن قيل**: إذا كان النظر يضادُّ العلم بالمنظور فيه، فلو جاز أن يقارن العلم آخر جزء من النظر جاز أن يقارن جميع أجزائه.

**قلنا**: النظر إنما هو البحث عن وجه الدليل والطلب، فإذا حصل العلم به تم النظر وانقضى، ووقع العلم بوجه الدليل بالمنظور فيه بعد انقضاء النظر، وهذا أظهر عند القائل بأنه حصل بعده.

**فإن قيل**: كيف يجتمع العلم بوجه الدليل والعلم بالمدلول عليه في حالةٍ واحدة وقد منعتم اجتماع علمين حادثين في محل واحد وحالة واحدة سواء تماثَلا أو اختلفَا.

**قلنا**: القاضي وأتباعه لم يمنعوا ذلك، وإن سلم فليس العلمان متغايرين، بل العلم بوجه الدليل هو بعينه العلم بالمدلول، والعلم الحادث يتعلق بمعلوم بين في مواضع هذا منها، فلا يتصور العلم بوجه الدليل إلا متعلقًا بوجه المدلول.

**فإن قيل**: ما المانع أن يكون ما أدى إليه النظر جهلًا أو عرضًا آخر غير العلم؟

**قلنا**: هذا لازم للمعتزلة، حيث قضوا بتماثل العلم والجهل واجتماعهما في أخص الأوصاف، كما سيأتي.

وأما نحن (١)، فقال الأقدمون: إذا صح النظر وأفضى إلى العلم علمنا ضرورة قيام العلم بنا؛ إذ العلم من صفات الحي، وكل صفة شرطها الحياة يدركها الحي ضرورة، وإن كانت مكتسبة،[ ٥/أ ] كما يدرك إرادتيه الضرورية والكسبية ضرورة. ورُدَّ بأن العلم الضروري إنما يتعلق بثبوت الاعتقاد في الجملة، فأما كونه علمًا بالمعلوم على ما هو به ودعوى الضرورة فيه بعيدة، فكيف يدعى فيه الضرورة وهو كسبي مختلف فيه؟ (٢).

**والحق من الجواب**: أن هذا بعينه إنكار النظر؛ فإن قَصْدَ منكر النظر منع إفضائه إلى العلم، وسبيل الجواب أن نقول: إن جزمتَ بأن ما أفضى إليه النظر ليس بعلم فمستند هذا الجزم إما الضرورة أو النظر، ويعود التقسيم السابق، وإن شككت فسبيل

---

= الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. توفي في بغداد سنة ( ٤٠٧هـ ). الأعلام، ( ١٧٦/٦ ).

(١) يقصد الأشاعرة.

(٢) يتضح من ذلك أن ما هو كسبي ليس ضروريًا.

الإرشاد كما تقدم، ثم نقول: إنما يعلم الناظر أن الحاصل عقب نظره علم بنفس علمه؛ لأن كل علم بمعلوم علم بأنه علم به، ولا يلزم من امتناع تعلق علم حادث بمعلومين امتناع تعلق كل علم بمعلومه ونفسه وإلا لزم التسلسل.

وما يدل على حدث العالم [١] يدل على أن اعتقاد حدثه علم حقيقته، وبيانه أنا إذا أقمنا دلالة على وجوب تأليف الأجسام، فمضمون الدلالة ذكر الحال التي عليها الأجسام حقيقة والعلم الواقع بعد تمام متعلق بمضمونه ومضمونه وصف الحالة الثابتة للأجسام وهي التأليف، فكون العلم الواقع بعد النظر متضمنًا معرفة حال الأجسام على ما هي به فلا يتصور أن يكون ذلك جهلًا؛ لأن الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به.

**وقالت المعتزلة في الجواب:** العلم يمتاز بركون النفس إلى المعتقد والجهل بأعراض الشبه. ورُدَّ بأن وجوب التماثل عندهم يمنع الفرق، وبأن كل ذي شبهة راكن النفس إلى معتقده وهو جهل بالحقيقة، ويجوز عقلًا حصول العلم النظري ضروريًا عند كافة الأئمة، وفي جواز حصوله مكتسبًا من غير نظر خلاف أجازه الأستاذ [٢] أبو إسحاق، ومنعه غيره. فإن العلم مرتبط بالنظر، فكما لا يجوز أن نقرر النظر الصحيح جهلًا، لا يجوز أن نقرر حصول العلم النظري من غير نظر سابق؛ ولأن فيه إسقاط الحجاج؛ فإن المقلد لو قال: قد علمت أن للعالَم صانعًا فلا يلزمني النظر

---

(١) لقد ذكر الجويني كلمة « حَدَث » بمعنى حدوث في المخطوط وفي الشامل كذلك كما سبق ووضحناه، وفي العقيدة النظامية أيضًا، وحَدَث العالم أو حُدُوث: كون العالم ليس قديمًا، والحُدُوث: نقيض القدم والخروج من العدم إلى الوجود. والحُدُوث الذاتيّ عند الحكماء كون الشيء مفتقرًا في وجودِهِ إلى الغير. والحُدُوث الزمانيّ كون الشيء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا. والحدوث الإضافيُّ هو كون الشيء قد مضى من وجودِهِ أقلُّ مما مضى من وجود شيء آخر.

ومعنى الحُدُوث عند أهل العربيّة هو كون الحَدَث متجدّدًا لصاحبِهِ في أحد الأزمنة كالضرب بالنسبة إلى الضارب بخلاف الكرم بالنسبة إلى الكريم، لسان العرب – مادة: حدث..

(٢) أبو إسحاق الإسفراييني الملقب بـ « الأستاذ »: أشعري المذهب من أساتذة الجويني، أبو إسحاق الإسفراييني الإمام العلامة الأوحد إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأصولي الشافعي، والملقب بركن الدين أحد المجتهدين في عصره، وصاحب التصانيف الباهرة.

قال الحاكم في تاريخه أبو إسحاق الأصولي الفقيه المتكلم المتقدم في هذه العلوم. توفي بنيسابور في يوم عاشوراء سنة ( ٤١٨ ) – سير الأعلام ( ٣٥٣/١٧ ).

لحصول فائدته عندي بدونه كان له ذلك، مع أنه خلاف ما عليه المحققون من كونه مأمورًا بالنظر.

**قلت**: وفي هذا السؤال ما فيه فإن النظري والكسبي بمعنى واحد فلا معنى للنظر والكسب إلا الاستدلال، فأما ( ما ) [(١)] يحصل عند المقلد فلا يسمى علمًا حقيقة، بل هو إما اعتقاد وإما ظن راجح، ويدل عليه قولهم: إن التقليد [ ٥/ب ] هو قبول قول الغير من غير دليل، فلا حاصل لهذا السؤال في الجملة، والله أعلم.

**فإن قيل**: كما يرتبط النظر بالعلم يرتبط بالشك فلا ينظر في أمر إلا شاكٌّ فيه.

**قلنا**: قد شرط ذلك الجبائي [(٢)]، ومال إليه ابن فورك [(٣)]، وفرَّق القاضي بأن النظر يقتضي العلم فارتبط به، والشك لا يقتضي النظر، فكم من شاك غير ناظر. وأما تقدمه عليه فعادة غالبة، ويجوز الإقدام على النظر من غير تقدم الشك. والنظر في شيء ضد العلم به؛ لأنه طلب، وممتنع طلب الحاصل وضد الجهل به؛ لأن الجهل تصميم على معتقد فينافي طلب خلافه وضد الشك فيه [(٤)]؛ لأنه تردد، والطلب لا تردد له، ولا يلزم خلو المحل عن العلم وأضداده؛ لأن النظر أحدها.

**فإن قيل**: إذا اقتضى النظر الصحيح العلم وارتبط ولم يحصل قبله وجب إذا نظر ثم ذَهَلَ عن النظر أو عن بعض أركانه أن يزول العلم بالمنظور فيه، ويلزم على ذلك عدم حصول العلم عن النظر؛ لأن النظر إذا استند إلى أركان متعددة يمتنع حصولها

---

(١) « ما » ليست في المخطوط أضفتها لحاجة السياق إليها.

(٢) أحد أعلام المعتزلة: الجبائي هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أخذ عنه أبو الحسن الأشعري فن الكلام ثم خالفه ونابذه، وكان الجبائي متوسعًا في العلم سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه. وكان يقف في أبي بكر وعلي أيهما أفضل - سير الأعلام ( ١٨٣/١٤ ).

(٣) الإمام العلامة الصالح، أحد أعلام الأشاعرة، وشيخ المتكلمين أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني، الأصولي الأديب النحوي الواعظ درس بالعراق مدة، ثم توجه إلى الري فسمعت به المبتدعة من الكرامية، فراسله أهل نيسابور فورد عليهم وبنوا له مدرسة ودارًا وظهرت بركته على المتفقهة، ودعي إلى مدينة غزنة، وجرت له بها مناظرات، وكان شديد الرد على ابن كرام، وجرت له بها مناظرات، ثم عاد إلى نيسابور، فسم في الطريق فمات ونقل إلى نيسابور - سير الأعلام للذهبي ( ٢١٤/١٧ ).

(٤) يشير الجويني هنا إلى مبدأ طيب من مبادئ البحث والنظر، وهو أن طلب الشيء يعني الشك فيه أو عدم العلم به.

في وقت واحد، فإذا انصرمت لم يحصل الناظر إلا على الجزء الآخر منها وهو غير مستقل بإفادة العلم، واجتماع العلوم المختلفة في وقت واحد ممتنع.

**قلنا**: قال بعضهم لا يشترط في دوام العلم بالمنظور استصحاب تذكر النظر بل إذا نظر نظرة، وتضمن العلم دام له، وإن لم يدم تذكر النظر، فإنا نوجب على العاقل أول بلوغه النظر، فإذا تم له لم يلزمه تجديده، وإن لَزِمَهُ استصحابه بالمعرفة بالله تعالى، ودفع السؤال بأن قال: إذا نظر على ركن، وأحاط به ثم انتقل إلى غيره دام له العلم بالأول، وإن لم يدم النظر، وكذا في الثاني وما بعده، وهذا القائل إن لم يجوِّز اجتماع العلوم المختلفة لم يندفع عنه السؤال.

**قال القاضي**: كل علم ارتبط بالنظر أولًا يزول بزواله؛ إذ لو جاز ثبوته آخرًا بلا نظر جاز ذلك أولًا. وأما التمسك بأمر العاقل فغير سديد؛ لأنا كما لا يجب استصحاب النظر في عموم الأحوال، لا يجب استصحاب المعارف، بل يكفي دوام حكمها فإن قصد قرينة فلا بد من مقارنة المعرفة للتنبه، وتذكر وجوه النظر يحصل في أقرب وقت.

وأما الجواب عن السؤال فإن اجتماع ضروب النظر غير ممتنع عقلًا، نعم يمتنع ذلك عادة كما في مخارج الحروف والنبر، امتنع ابتداء نظرين معًا في العادة، لم يمتنع بذكر ضروبه والنظر في حالة واحدة فإن من انقضى نظره في أركان النظر، ودام تذكُّرُهُ لها بحد فكره ممنوعًا لجميع وجوه النظر [ ٦/أ ] مقدورًا من غير نظر؛ لأن دعوى صفة زائدة في الحوادث على الصفات المضبوطة عند العقلاء مردوده، وما قاله الأستاذ لذلك؛ ولأن كل ما لا يعلم ضرورة وجب ربطه بالنظر، وقد أبدى صفة لم تدرك ضرورةً ولا نظرًا، وذلك قدح في أصل من أصول التوحيد [ يقضي ] (١) بأن العلم يعقب النظر ويوجد بعده ينعكس عليه مما لا ننكره، فإذا جاز ارتباط النظر بالعلم بعد انفصاله جاز ارتباط العلم به كذلك.

فإن قيل: لا يثبت العلم بعد تمام النظر الصحيح إلا إذا انتفت أضداده، والنظر لا يتضمن ذلك، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه وعن أضداده، ولا اختصاص للعلم بذلك، بل يطرد في كل عرض له أضداد.

(١) هنا كلمة غير واضحة، والغالب أنها يقضي.

**قلنا**: النظر لا يتضمن نفي الأضداد العامة كالموت والإغماء والجنون، بل يتضمن نفي الأضداد الخاصة كالجهل والشك والظن فيستحيل تقصي نظر صحيح مع ثبوت جهل أو شك.

**فصل: النظر الموصل إلى معرفة اللّه تعالى:**

النظر الموصل إلى معرفة اللّه تعالى واجب وفاقًا وموجبه الشرع عند أهل الحق ولا يقتضي العمل في سائر أحكام التكليف (١).

**وقالت المعتزلة**: العقل يوجب حمله أشياء تذكر في باب التعديل وهذا منها، قالوا: العاقل في أول بلوغه يعرض له خاطران نقدر في أحدهما أن له ربًّا لو عرفه وأطاعه أثابه، وفي الآخر خلافه، فالعقل يوجب عليه التمسك بسبب النجاة والأخذ بالأحوط.

**قالوا**: ولو قلنا: إن النظر لا يجب إلا بالشرع أدى إلى سقوط حجة الأنبياء؛ فإن النبي إذا أظهر المعجزة وتحدى بالنبوة، ودعا إلى النظر في معجزته، فلو قلنا: لا يجب النظر إلا بالشرع جاز أن يقال له إنه لم يجب علينا النظر فما قلته لعدم سبق شرع موجب له فتبطل حجة النبي حينئذٍ.

والجواب عن قولهم إن العاقل يعرض له خاطران مرفوض ممن ذهل عنهما معًا، ولم يخطر له واحد منهما، فلا يتصور منه توصل إلى وجوب النظر، وأيضًا فالخواطر إن كانت مقدرةً للعبد فكل مقدور مخير فيه، فلم يختار عروض هذين الخاطرين على عدمه، وإن قالوا إنها تقع ضرورية فباطل؛ لأن معظم الخلق لا يعرض له ذلك، ولا يخطر له بل ولا يفهمه لو قيل له؛ ولأن الخاطرين المذكورين معناهما الشك، وهم اتفقوا على أن معرفة اللّه تعالى لا تقع ضرورية، فكيف يقع الشك في معرفته ضروريًّا من فعل اللّه تعالى؟ ولأن الشك في اللّه كفر ومن أصلهم [ ٦/أ ] أن اللّه تعالى لا يخلق الكفر (٢).

---

(١) الشامل: ( ١١٥ – ١٢٠ )، الإرشاد: ( ٨ – ١١ )، الغنية ( ل ٦/ب )، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ( ٦٦ – ٧٠ ).

(٢) أي أن اللّه ﷻ، يريد الكفر ولا يرضاه.

**قالوا**: يبعث اللَّه تعالى إلى كل عبد في أول عقله ملَكًا ينذره ويُلقي في روعه تردد الخاطرين.

قلنا: لا يجد العاقل هذا من نفسه في أول عقله، بل إن أدركه فبعد طول مدة وممارسة وتجربة.

ثم من أصلهم ألا كلام إلا بصوت، ولا يسمع إلا صوت؛ فإن زعموا أن كل عاقل يسمع صوتًا في أول عقله فباطل لمخالفة العقلاء فيه مطلقًا، ولو سلم فغايته أن يسمع العاقل كلامًا ولا يحدُث في قلبه خاطر؛ فإن المعاني لا تتولد في القلب عندهم مع قولهم بالتولد، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة في غير محل قدرتهم، وحينئذ فالمتكلم بالخيار في إحداث الخاطر وعدمه.

وأيضًا فقد منعتم توقف وجوب النظر على بعثة رسول واحد إلى الخلق كلهم، ثم أوجبتم إرسال رسول إلى كل واحد [1] منهم ليشككه في معرفة اللَّه تعالى؛ ولأن دلالة المعجزة تستند إلى العادة وخرقها، وإنما تنخرق العادة على وفق مراد النبي لا على عكسه، وقد جرت العادة أن من يدعي النبوة ويتحدى بها توفرت له الدواعي على النظر في أمره والبحث عن حاله، وطلب الحق في أمره دون الإعراض عنه والانصراف عن حاله؛ فإن تصور ذلك من آحاد الناس على سبيل الندور فلا عبرة به، وإنما يتم قولهم لو وقع ذلك من سائر الناس ومعظم الخلق، وليس كذلك، على أن نقول: إذا ظهر النبي وادعى النبوة، وأظهر المعجزة، ثبتت نبوته، سواء نظر فيها ناظر أو لا، فالنبوة ثابتة بمجرد الدعوى، وإبداء المعجزة، ويجب اتباعه وتصديقه بمجرد ذلك، والوجوب عندنا يتوقف على ثبوت الشرع لا ثبوت العلم به، وقد تجب على المكلَّف أحكام كثيرة مع غفلته عنها، ولا يشترط في الوجوب علم المكلف ولا نظره.

وشرط قوم في الوجوب على المكلَّف من العلم به، وهذا موجود هنا، والدليل على وجوب النظر شرعًا الإجماعُ على وجوب معرفة اللَّه تعالى، وأنها من أعظم القرب وموجبات الثواب. وقول بعضهم: إن المعرفة تقع ضرورية لا يقدح في ذلك، لسبق الإجماع عليه، ويثبت بدلالة العقل موقف حصول العلوم المكتسبة على النظر الصحيح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كالوضوء مع الصلاة، وإنما لم

(١) مكررة في المخطوط هكذا: واحد واحد.

يعتمد في وجوب النظر على ظواهر النص لاحتمالها التأويل، فلا يستدل بها في القطعيات، وقد اختلفت العادات في [ ٧/أ ] ذلك القصد، وتأخر بعضهم فليغذّ السير في وقت دون وقت أو لدلالة ذلك النظر، وقد يبرر طبع البليد، ويختلف ذلك بالعادات فلا يبعد، وإذا استند النظر إلى الضرورة برتبة، واستند آخر إليه برتبتين قبل الأول آجلًا من الثاني؛ لأن الفكر في أمر واحد أسهل من الفكر في أمرين، فمدلول النظر في أمر العلم به عند قوم فلم يقسموا المدلولات إلى وجود وعدم وحدوث وقدم، بل المدلول العلم والمنقسم متعلق [1] به وانقسام المدلولات إلى ما قلناه متفق عليه.

**قالوا**: الدليل يتضمن مدلوله عند قوم ويوجبه أو يُولِّده عند قوم، فلو نظرنا في الدلالة على الصانع وقلنا المدلول غير العلم لزم أن نقول إن الدليل يتضمن الصانع أو يوجبه، وهو محال؛ ولأن وجوه النظر مضبوطة، وليس تعلق الحدوث بالمحدث منها؛ ولأن العلم بالمنظور لا يجامعه فيكون هو المطلوب.

وإخبار القاضي أن مدلول النظر في أمر هو ذلك الأمر بعينه لا العلم به، ومن أحاط بوجه الدلالة علم مدلولها؛ لأن الأدلة العقلية دالة لأنفسها، ولو خلق اللّٰه تعالى السماوات والأرض قبل خلق العقلاء لم تخرج عن كونها دالة على الصانع لعدم مَنْ يعلم دلالتها؛ إذ لو خرجت عن ذلك لم تكن دالة بعد على خلق العقلاء؛ فإن دلالتها لذاتها كما قلنا، فهي دالة سواء وجد عاقل يعلم دلالتها أم لا، فإذا كانت دالة فمدلولها وجود الصانع وحدوثها، لا العلم به؛ ولأن الأدلة لا ترجع إلى علوم النظار إجماعًا فهي منقسمة إلى وجود وعدم. ولو قلنا: إن مدلولها العلم لقلنا الأدلة هي العلوم. وقولهم: الدليل يتضمن المدلول ممنوع بل الإحاطة بوجه تعلق بالدليل تتضمن العلم. وقولهم: وجوه النظر إلى آخره استبعاد فقط.

**وقولهم**: العلم بالمنطوق فيه ينافي النظر لا يفيد؛ لأن عدم العلم شرط لصحة النظر ولا يلزم كون العلم هو المدلول عليه، ولا بد للناظر من ثبوت وصف الحال على القول بها؛ لأن ما يشترط فيه الحياة يقتضي لمن قام به حالًا.

**فإن قيل**: النظر صحيح وفاسد، والصحيح عن فكر غالبًا وباطل لا يثبت به حال

---

(١) في المخطوط « متعلقًا » والصواب ما أثبته.

لاختلاف حال الناظر عند النظر في الدليل وفي الشبهة، وإن أثبت النظر الصحيح حالًا لزم ثبوتها عن وصفين، وهو باطل لوجوب اتحاد الموجب.

**قلنا:** قال القاضي مرة: التذكر متحد، وإن تعلق بمتعدد يجوز أن [ ٧/ب ] يوجب حالًا، ثم نقض بالفرق بين حالة ابتداء النظر السابق؛ ولأنه في انتهاء بظن منشئ فكرًا ومتذكر لما سبق. فلو ثبت؛ إذ ذاك حال لزم تعدد موجبها.

ثم قال [1]: والحق أن النظر الصحيح أجناس مختلفة متعاقبة فيه، فلا يثبت عنها حال، ولا ترد مخالفة حال الناظر عند تمام نظره لسائر أحواله؛ فإن موجبه العلم وحصوله بعد تمام النظر والكلام حالة النظر [2].

وفي جوار تسمية النظر الصحيح شرطًا في العلم المقدور خلاف: فمنعه قوم لأن الشرط يقارن المشروط ولا يتضمنه، والنظر مع العلم بخلاف ذلك، وأجازه القاضي؛ لأن ما يتوقف عليه الشيء ولم يوجبه فهو شرط ثم الشرط قد يقارن وقد لا يقارن، ويمكن أن يكون بعض الشروط موجبًا؛ ولأن الحياة شرط في العلم وأضداده وتضمنها لأحدهما لا يمنع كونها شرطًا، فكذا العلم مع النظر ووجوب المقارنة دعوى فإذا لم يعد تعلق العلم بالنظر مقسمًا وارتباطًا مع تقدم النظر لم يعد تعلقه به شرطًا.

**فصل: العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة:**

العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة عند المحققين، الواقعة عقيب النظر ضرورية مترتبة على أسباب في اطراد العادة والنظر مقدور ومكتسب، واختُلف في جواز وقوع الضرورية نظرية استدلالية.

فأحال قوم الاستدلال في جمعها ووقوعها مقدورة لخروجها عن القدرة كالطعوم والروائح.

**وقيل:** يجوز وقوعها مقدورة نظرية. وقيل: ما كان شرطًا في كمال العقل لا يقع مقدورًا لاشتراط العقل في النظر، وسيأتي بيان ذلك في أحكام العلوم، ونذكر هنا أن العلم المقدور والمطلوب بالأدلة لا يقع من غير تقدم نظر عند القاضي ومعظم المتكلمين.

---

(١) يقصد القاضي.

(٢) الغنية ( ل ٣/ب )، الإرشاد: ( ٢٥ ).

وقال الأستاذ أبو إسحاق [(١)]: يجوز؛ لأن أحكام العلم تقع ضرورية؛ فيجوز ثبوت القدرة عليه من غير نظر؛ إذ العلم لا يجامع النظر، فيجوز وقوعه بدونه؛ لأن المقتضي كمال يوجد.

**قيل**: لو جاز علم بلا نظر سابق مع كونه مكتسبًا عقلًا جاز نظر بلا علم لاحق كذلك، وفيه منع لتضمن النظر العلم فقد مر وجوبه؛ لأن المقلد في الاعتقاد مأمور بالنظر فلو ادَّعى علمًا بالله من غير تقدم نظر لزم على قول الأستاذ أن يعمل منه ولا يؤمر بالنظر، مع أنه يقول بوجوب النظر عليه، ولا يلزم من جواز تقدير العلم ضروريًّا من غير نظر جواز تقديره كذلك مع جواز أن يقال إذا لم يجز وقوع النظر صحيحًا غير مرتبط بالعلم لم يجُزْ وقوع العِلم [ ٨/أ، ب ] [(٢)] [ ٩/أ ] في أول واجب على المكلَّف.

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري [(٣)]: معرفة الله تعالى. وقال الأستاذ أبو إسحاق: النظر المؤدي إليها، وأراد الأول الوجوب بالذات والقصد، ومراد الثاني أن النظر مقدم على المعرفة فهو واجب وجوب الوسيلة والقصد الثاني، واختار القاضي التصريح بالمقصد فقال: أول واجب أول جزء من النظر هكذا رأيته في الكتاب.

وقال الأستاذ أبو بكر: أول واجب إرادة النظر لتقدمها عليه، ونقله الشيخ تاج الدين [(٤)] ..............................................

---

(١) أبو إسحاق الإسفراييني: سبقت ترجمته.

(٢) مكررة في [ ٦ - أ، ب ].

(٣) مؤسس فرقة الأشاعرة: أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري، أشعري المذهب، وإمام المتكلمين، ولد سنة ( ٢٦٠هـ ) وقيل ( ٢٧٠هـ )، وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم، ولما برع في معرفة المعتزلة كرههم وتبرأ منهم فتاب إلى الله تعالى ثم أخذ يرد على المعتزلة - سير الأعلام للذهبي ( ١٥/٨٥ ).

(٤) ابن حمويه الإمام الفاضل الكبير شيخ الشيوخ تاج الدين أبو محمد عبد الله - ويدعى عبد السلام - ابن الشيخ القدوة أبي الفتح عمر بن علي ابن القدوة العارف محمد بن حمويه الجويني، الخراساني. ثم الدمشقي الصوفي، الشافعي.

ولد بدمشق سنة ست وستين وخمس مائة. وسمع من الحافظ أبي القاسم ابن عساكر وجماعة، وببغداد من فخر النساء شهدة، ودخل إلى المغرب في سنة ثلاث وتسعين، فأقام هناك سبعة أعوام، وأخذ عن =

عن المصنف، ولم أره في الشامل (١) ولا في الإرشاد (٢) فلعله في غيرهما.

وقال أبو هاشم الجبائي (٣): أول واجب الشك في اللَّه لوجوب تقدمه على النظر عنده ويسميه الشك الحسن عنده. وهو باطل؛ لأن الواجب مأمور به، ويستحيل الأمر بالشك ولو بادر المكَلَّف أول عقله إلى النظر فمات قبل تمامه فحكمه كصبيان المسلمين، وسيأتي في التعديل، ولا يحكم عليه بالنار على الأصح، وإن مات مكلَّفًا غير عالم باللَّه تعالى، وإن مضى من أول وقت المكلَّف قدر ما يسع النظر ولا مانع منه، ثم مات ولم ينظر أُلحق بالكفرة، وإن مضى قدر لا يسع تمام النظر فمات ولم ينظر، فالأصح عند القاضي الحكم بكفره كالأول، ويقرب من هذا لو أفسدت امرأة صومها بموجب كفارة، ثم حاضت بقية اليوم، فمن حكم بالكفر في مسألة الكتاب حكم بتأثيمها ووجوب الكفارة (٤).

= أبي محمد بن حوط اللَّه، وطائفة. وسكن مراكش. وكان فاضلًا مؤرخًا، أديبًا، له مجاميع، وكان ذا تواضع وعفة، لا يلتفت إلى أولاد أخيه الأمراء. حدث عنه المنذري، والشيخ زين الدين الفارقي، وأبو عبد اللَّه بن غانم، وأبو علي ابن الخلال... والفخر ابن عساكر، وبالحضور أبو المعالي ابن البالسي. وكان قد تقدم عند الملك يوسف بن يعقوب بن عبد المؤمن.
ومات في خامس صفر سنة اثنين وأربعين وست مائة.

(١) الشامل في أصول الدين للجويني.

(٢) كتاب « الإرشاد في قواعد الاعتقاد »: آخر مؤلفات إمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ( ٤٧٨هـ )، وشرحه تلميذه أبو القاسم الأنصاري النيسابوري صاحب كتاب « الغنية في الكلام »؛ جاء في ترجمته: أبو الفتح ناصر بن سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن يزيد بن زياد الأنصاري النيسابوري، كان إمامًا فاضلًا مناظرًا حاز قصب السبق في علم الكلام على أقرانه، توفي بمرو، كانت ولادته في سنة ( ٤٨٩هـ ) بنيسابور، ومات بقرية أندرابه إحدى قرى مرو، سنة: ( ٥٥٢هـ )، ودفن بسنجذان. توجد ترجمته في: التدوين: ( ٣٩١/١ )، التحبير للسمعاني: ( ٣٨٨/٢ )، طبقات الشافعية الكبرى: ( ٣١٧/٤ )، تاريخ الإسلام: ( ٣٦١/٨ )، هدية العارفين: ( ٧٠٥/١ ).

(٣) أبو هاشم الجبائي من شيوخ المعتزلة.

(٤) كون هذه المرأة أفطرت عمدًا، ثم حاضت آخر اليوم، وجبت عليها الكفارة كونها تعمدت ونوت إفساد صومها ولا يمنعها الحيض لأن الأعمال بالنيات، وما جرَّ المتكلمين إلى هذه الهوة السحيقة من الجدل العقلي هو قولهم بأن أول واجب على المكلف هو النظر أو النظر الموصل لمعرفة اللَّه، أو الشك... إلخ، بينما يعتقد أهل السنة والجماعة أن أول واجب على العبد هو توحيد اللَّه؛ أي إفراده سبحانه بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته على نحو ما أثبته تعالى لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه اللَّه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من غير تحريف أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل.

# القول في حَدَث العالم

ويتقدمه ذكر اصطلاحات وشرح عبارات، منها: الشيء، وهو الموجود عندنا فكل موجود شيء، وكل شيء موجود، ولا يسمى المعدوم شيئًا وهو نفي محض، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه.

**وقالت المعتزلة البصرية:** الشيء المعلوم، وكل ما يعلم فهو شيء، والمعدوم شيء وذات وعين، ويوصف بخصائص الأوصاف النفسية في عدمه، فهو جَوْهَرٌ وعَرَضٌ - لونٌ وريحٌ وطعمٌ، ولا يوصف بأنه متحيز، ولا بأنه حركة، ولا بقيام العرض به في العدم، وقال الشحام [١]: إن الأعراض قائمة بالجوهر في عدمه، وصرح باجتماع الجواهر المعدومة وتركيبها وثبوت هيئاتها وصفاتها.

**وقال البصريون:** لا يثبت المعدوم صفةَ نفس، ولا يوصف بأنه جوهر ولا عرض ولا بشيء من أوصاف الأجناس، وليس بذات ولا عين وتسميته شيئًا لغة، ووافق الكعبي [٢] ومتبعوه من معتزلة بغداد [٣] على أن العدم ليس بشيء بل نفي صرف، وقال الناشي [٤]: الشيء هو القديم وحده، ولا يقال الحادث شيء حقيقة.

---

(١) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحام: انتهت إليه رئاسة المعتزلة بالبصرة، كان من أعلم الناس بالجدل، توفي سنة ( ٢٨٠هـ )، طبقات المعتزلة: ( ٧٧ )، لسان الميزان: ( ٣٩٧/٦ )، المعتزلة: ( ٥٨ ).

(٢) الكعبي شيخ المعتزلة أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني، صاحب التصانيف كان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء بنيسابور، وقدم بغداد وناظر بها، توفي سنة ( ٣٢٧ ).
ترجمته: - تاريخ بغداد ( ٣٨٤/٩ )، البداية والنهاية ( ١٦٤/١١ )، الجواهر المضية ( ٢٧١/١ ) طبقات المعتزلة ( ٨٨، ٨٩ )، لسان الميزان ( ٢٥٥/٣، ٢٥٦ )، شذرات الذهب ( ٢٨١/٢ ) الكامل في التاريخ ( ٢٣٦/٨ )، طبقات الأصوليين ( ١٧٠/١، ١٧١ ).

(٣) وهم: جعفر بن مبشر، وأبو موسي الدردار، وأبو الحسين الخياط، وأبو الحسين أحمد بن الراوندي، والإسكافي، والجعفران ( ابن حرب وابن مبشر )، والكعبي. وكل فرقة من البغدادية والبصرية يكفِّر كل منهما الآخر، وقد تختلف كل فرقة مع بعضها البعض، وقد صنفهم البعض إلى طبقات تاريخية إلى اثنتي عشرة طبقة، وأدرج معهم آل البيت والخلفاء الراشدين، وكانت الطبقة السادسة هي أوج الاعتزال؛ وهم: ( النظام وأبو الهذيل والأصم والفوطي وغيرهم )..

(٤) عبد الله بن محمد بن الأنباري، أبو العباس الناشي المعروف بابن شرشير الشاعر: من أهل الأنبار، نزيل بغداد، له كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق، توفي سنة ( ٢٩٣هـ )، طبقات المعتزلة: ( ٩٨ ).

**وقال جهم بن صفوان** [١]: الشيء هو الحادث ولا [ ٩/ب ] يقال القديم شيء والله منشئ الأشياء وليس بشيء.

**وقال هشام بن الحكم** [٢]: الشيء هو الجسم ويلزم قول الصيرفي [٣] سقوط أثر القدرة؛ لأن كون الحادث شيئًا وجوهرًا وعرضًا ثابت قبل حدوثه عندهم، والحدوث إن كان عين كونه شيئًا فذلك ثابت كما مرَّ، وإن كان زائدًا يدل عليه لم يستقم عند من نفى الحال منهم، ولا عند من أثبتها؛ لأنها غير مقدورة عنده فإذا لم تكن الذات ولا الحال مقدورة سقط أثر القدرة.

وأيضًا فمن علم امتناع شريك لله تعالى أو اجتماع الضدين فإن أثبتوا أنه معلوم [٤] فقد أثبتوا لله تعالى شريكًا، ووصفوه بأنه شيء في عدمه، وإن قالوا لا معلوم له فهو تناقض؛ لأن قول القائل: أعلم أنه لا شريك لله تعالى، وهذا العلم غير معلوم لي، تناقض، ولو جاز علم لا معلوم له جاز إرادة وقدرة كذلك، ويلزم قولهم إن حدوث الشيء وصف زائد عليه، وهو من أثر القدرة نَفْيُ الأعراض، فإنا نستدل بالسبر [٥] والتقسيم على أن تحرك الجوهر لمعنى قام به، ولو جاز إثبات حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى توجيهًا جاز مثله في حركة الجوهر فتبطل الدلالة على وجود الأعراض، وزعموا أن غير الجوهر من صفات نفسه، وأنه متحيز

---

(١) كبير الجهمية وإليه تنسب، جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز: رأس الجهمية، من عقائدهم: أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله، والإنسان مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. ميزان الاعتدال: ( ١٩٧/١ )، اللسان: ( ١٧٩/٢ )، الحور العين: ( ٣٠٩ )، المُغرِب: ( ٩٧ )، الأعلام: ( ١٤١/٢ )، سزكين: ( ٣٦٢/٢ ).

(٢) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد الحرار: متكلم مناظر، من مصنفاته: الإمامة، والقدر، توفي بالكوفة سنة ( ١٩٠هـ،٨٠٥م )، جاءت ترجمته في: ابن المرتضى: القلائد لتصحيح العقائد: ( ١٨٠ )، الانتصار: ( ١٨٧، ٢١٢ ).

(٣) محمد بن موسى بن الفضل بن شاذان أبو سعيد بن عمرو النيسابوري الصيرفي أحد الثقات المشاهير، روى عنه الخطيب والبيهقي وخلق كثير، توفي سنة اثنتين وعشرين وأربع مائة، الوافي بالوفيات للصفدي ( ١٢٠/٢ ).

(٤) في المخطوط « معلومًا » والصواب ما أثبته.

(٥) السَّبْرُ: التَّجْرِبَةُ. وسَبَر الشيءَ سَبْرًا: حَزَره وخَبَرهُ. واسْبُرْ لي ما عنده أي اعْلَمْه. والسَّبْر: اسْتِخْراجُ كُنْهِ الأَمر. والسِّبْرُ والسَّبْرُ: الأَصلُ واللَّوْنُ والهَيْئَةُ والمَنْظَرُ، ( اللسان مادة: سبر ).

في وجوده لا في عدمه، وهو تناقض؛ لأن صفات النفس لا تتبدل، كما أن الجوهر لما كان جوهرًا لنفسه لم يتوقف على وجوده، وأيضًا فقد أثبتوا الأعراض بأنفسها في العدم ومفتقرة إلى مخالفها في الحدوث، وهو نقض لأحكام الصفات؛ فإن ما قام بنفسه في القدم قام بنفسه في الوجود كالجواهر عندهم؛ ولأنا إذا أبقينا الحال وقالوا كان المعدوم شيئًا قبل حدوثه فمعناه كان الشيء قبل نفسه (١).

**فإن قيل:** لم لا يكون الوجود حالًا على القول بإثباتها باطل عندنا؛ لأن الوجود غير الماهية وليس زائدًا عليها وعندكم أيضًا؛ لأنه ليس من صفات النفس ولا مما يعلل، والحال منحصرة فيهما عند أبي هاشم.

وأيضًا فمن أصلهم أن العرض لا يقوم بالجوهر إلا في وجود، وأنه لا ينتفي إلا بطرق ضده فإذا قام بالمحل سواد ثم طرأ عليه بياض فإن نفى وجود السواد لم يلزم نفي ذاته فيبقى قائمًا بالمحل مع ضده، وإن نفى ذات السواد فقد تحقق معدوم ليس بذات، ولا يقال الذات تزايل المحل؛ لأن ذلك معنى التحرك وهو محال على الأعراض، ثم إن افتقار العرض إلى محله في الوجود إن كان لنفسه لزم افتقاره في العدم إليه، وإن كان لحدوثه لزم افتقار كل حادث إلى محل ويلزم منع [ ١٠/أ ] ثبوت إرادة حادثة لا في محل، وكذا القول في اختصاص الجوهر بالحدوث.

وعندهم أن كل ذاتين اجتمعا في الأخص يجب اجتماعهما في كل الأوصاف، فنقول السواد الحادث يشارك السواد المعدوم في أخص الأوصاف؛ فإن تخالفا بطل أصلهم المذكور، وإن تماثلا بطل قولهم: المعدومُ قائمٌ بنفسه والحادث مفتقر إلى المحل، ومعظم العقود التي تثبت عندنا تنخرم عليهم بإثباتهم المعدوم شيئًا (٢).

---

(١) الشامل: ( ص ١٠٥ )، ( فصل في حدث العالم واعلم وبه ). ومذهب أهل السنة والجماعة أن العالم محدث ومخلوق، أحدثه الباري تعالى وأبدعه، وكان اللّٰه تعالى ولم يكن معه شيء، ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة، مثل تاليس وأنكساغورس وأنكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبدقلس وسقراط وأفلاطون من أثينة ويونان وجماعة من الشعراء والنساك، وغيرهم، نهاية الأقدام في علم الكلام – للشهرستاني – نشرة ألفردجيوم – مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ( ص ١ ).

(٢) يفهم من هذا أن المعدوم ليس شيئًا عند الأشاعرة.

## شُبَه المعتزلة [(١)]:

**قالوا:** لو كان المعدوم معلومًا وليس بشيء جاز أن يكون مدركًا وليس بشيء، وهو تمسك بمعارضة لفظية لا حاصل لها فلا يجب اشتراك حكم العلم والإدراك، وهذا يشبه قول الدهرية لما قيل لهم: ما لا يسبق الحوادث حادث، قالوا: فليلزم أن ما لا يسبق اللون لون.

ثم تعارض المعتزلة فتقول: لو صح شيء لا يدرك صح شيء لا يعلم، لو صح شيء لا يرى صح شيء موجود لا يعلم.

**قالوا:** كون الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا من صفات النفس الواجبة، والمقدور جائز فلا يوتر العدد في الواجب بل قي الجائز وهو الحدوث وهذا باطل؛ لأن كون الجوهر جوهرًا من كونه ذاتًا، فقولنا: يجب كون الجوهر جوهرًا كقولنا يجب كون الذات ذاتًا؛ فإن اكتفوا بذلك طردنا مثله في الحادث؛ إذ لا يعقل حادث إلا بالإحداث، وقيام العرض بالجوهر لازم وليس من أثر القدرة عندهم، ومع ذلك شرطوا فيه الحدوث، وليس قولهم حدوث الحادث مقدور وقيام العرض به غير مقدور بأولى من عكسه، قالوا نجد فرقًا من مقدور غير مستحيل وجائز، ولا يتميز في النفي المحض فالجائز بينهما ذات، قلنا: باطل بل والفرق جواز تقدير ثبوت أحدهما دون الآخر، وليس جعل المعدوم الجائز ذاتًا ليمتاز عن المستحيل بأولى من عكسه ومَنْ جعلهما ذاتين قال: المعدوم في الأزل إن كان غير اللَّه كان شيئًا وإلا فهو قديم.

**قلنا:** النفي لا ثبوت له ليقدر غيرًا أو ليس بغير، ولو ثبتت الغيرية لزم الوجود والإجماع على أن اللَّه تعالى كان وليس معه غيره، وقد أثبتوا معه أغيارًا، هذا وجه الرد على من أثبت المعدوم شيئًا حقيقة، وأما من قال إنه شيء وليس بذات ولا عين، ولم يثبت له خصائص أوصاف الذوات. فنقول: له إطلاق اسم الشيء على المعدوم، لا يجوز أن يثبت بالعقل؛ إذ لا مدخل له في اللغات، والأسماء من جهة اللغة تحتاج إلى النقل، والإشهار إن كان حقيقة فإن ادعاه مجازًا فرعًا سلم، ولا فائدة فيه؛ إذن فإن العرب تنفي اسم الشيء كما يجوز وجوده أو [ ١٠/ب ] أو تقدير وجوده وربما

(١) يعني الجويني بشبه المعتزلة هنا ما خالفوا فيه الأشاعرة.

ينفونه (١) عن الموجود قال الله تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [ مريم: ٩ ]، وقال تعالى: ﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾ [ الإنسان: ١ ]، فنفى عنه الشبيه مع وجوده.

ومذهب الخصم (٢) أن المعدوم شيء، والعرب لا تثبت شيئًا ليس بقديم ولا حادث، وربما أبوه لو سمعوه، والمعدوم عند الخصم شيء لا قديم ولا حادث؛ ولأن حقيقة الشيء عند الخصم المعلوم وهو فاسد؛ فإن المعلوم يقتضي علمًا وعالمًا ومتعلقًا، ولا رابط من الشيئية والمعلومية؛ فإن زعم أن الشيء ما يجوز أن يعلم وادَّعى ذلك لغة، فالعرب لا تعرف ذلك ولا تثبته.

فإن قيل: قال تعالى: ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ﴾ [ الحج: ١ ] فسمى بأشياء وهي معدومة، قلنا: وقد قال تعالى: ﴿ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [ مريم: ٩ ]؛ لأن الخصم وهو النصيبي (٣) لا يسميها في القدم زلزلة فلا تفيده الآية؛ ولذلك سائر البصريين لأنهم لا يسمون اللون المعدوم حركة، واختص اسم الزلزلة بالحركة؛ ولأن الزلزلة مضافة إلى الساعة، والمعدوم لا تتحقق إضافته إلى الساعة قبل قيامها فإن ادعوا فيه مجازًا ادعيناه في إطلاق اسم الشيء.

ووجه الرد على هشام في تخصيصه الشيء بالجسم أن العرض ثابت بالدليل وهو شيء؛ لأنه موجود والمعارضة بدعوى أن الشيء هو الجوهر ولا دليل لأحدهما، والشيء يطلق على الأعراض لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴾ [ مريم: ٨٩ ]، وأراد دعوى أن لله تعالى ولدًا، فهي عرض، وقال: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ [ الكهف: ٢٣ ] وقال: ﴿ وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ ﴾ [ القمر: ٥٢ ]، وغير ذلك.

وتقول العرب للساكت: لم يقل شيئًا، وللفصيح: قال شيئًا حسنًا، فيطلق الشيء على القول تارة، وعلى الفعل تارة، وليس شيء منهما جسمًا؛ ولأن الجسم مما

(١) في المخطوط « ينفوه » والصواب ما أثبته.

(٢) الأشاعرة يسمون المعتزلة خصومًا، وكثيرًا ما يكرر ذلك الجويني.

(٣) محمد بن نجام شرف الدين الشيباني النصيبي، أخبرني الشيخ أثير الدين من لفظه قال: كان المذكور مقيمًا بقوص، الوافي بالوفيات للصفدي ( ١٢٨/٢ ).

يتفاضل فيه بالزيادة فيقال هذا أجْسَمُ من هذا إذا كان أكثر أجزاء وأكثر جِرمًا، ويقال جسم وجسيم على المبالغة في زيادة المقدار، وكل ذلك ينتفي عن الشيء، فلا يقال: هذا أشيأ من هذا. ومذهب جهم بن صفوان معارَض بمذهب الناشي، وكلاهما تحكم ومَن علم ما تقدم أمكنه ردهما.

**فصل: المعدوم معلوم:**

المعدوم معلوم عندنا بمعنى أن انتفاءه معلوم، كما أن ثبوت الثابت معلوم، وقال بعض الناشئة من معتزلة سجستان [(١)]: المعدوم غير معلوم، ونسب هذا إلى الأستاذ أبي إسحاق، وليس كذلك، بل مذهبه أن الانتفاء معلوم حقيقة ومن ضرورته تعلق العلم بشيء مقدر سواء كان العدم عن وجود سابق أو متوقع أو مستحيل.

ووجه الرد على زاعم أن المعدوم [ ١١/أ ] غير معلوم بأن نقول: من علم ألا ثوب معه فله علم ضرورة ولعلمه متعلق، ولا يجوز أن يكون متعلق علمه ثبوت الثوب؛ لأنه مناقض لعلمه، فلزم أن يكون متعلقًا بانتفاء؛ ولأن المعدوم مقدور ومراد عندهم فلا يمتنع كونه معلومًا والعلم أعم تعلقًا؛ ولأن الباري تعالى كان في أزله عالمًا بأن العالم سيوجد، وما سيوجد غير موجود، فتعلق العلم حينئذ انتفاء العالم في الأزل فقد علم معدومًا.

**القول في أقسام الموجودات:**

الموجود إما أن يكون له أول أو لا، والثاني يسمى بالقديم وسيأتي معناه، والأول يسمى حادثًا، ولا ترد الصفات على قول عبد الله بن سعيد [(٢)]؛ لدخولها فيما لا أول له، وإن امتنع من يسميها قديمة، واللائق بنا الكلام على الحوادث أولًا؛ إذ بها

---

(١) سجستان: بلدة بالمشرق قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: « سجستان، وقد يفتح أوله: كورة (أي مدينة) بالمشرق ».

(٢) عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب أبو محمد القطان: متكلم اشتهر بابن كُلَّاب، كان ينسب إلى مذهب السلف، لكنه كان يسير على طريقة المتكلمين في الحجج والبراهين وكان للإمام أحمد فيه قول شديد، زُعِمَ أنه أخو يحيى بن سعيد القطان وهو غلط وإنما هو من توافق الاسمين والنسبة، له كتب منها: الصفات، وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة، توفي سنة ( ٢٤٥هـ )، الفهرست: ( ١٨٠ )، لسان الميزان: ( ٣٦٠/٣ ) الأعلام: ( ٩٠/٤ ).

نتوصل إلى معرفة وجود القديم، والحادث إما أن يفتقر إلى محل يقوم به أو لا: والأول هو العرض، والثاني هو الجوهر؛ فإن قيل: هل يجوز أن يقدر الرب تعالى على خلق قسم خارج عن هذين القسمين؟

**قلنا**: هذا سؤال عن محال؛ إذ لا رتبة بين النفي والإثبات.

**فإن قيل**: نحن لا نقدح في القسمة، بل نثبت حادثًا غير مفتقر إلى محل، وليس له خصائص الجوهر من شغل الحيز وقبول الأعراض.

**قلنا**: هذا محال؛ لأنه إذا لم يشغل حيزًا لم يمتنع وجوده شاغلًا للحيز بوجوده ولو وُجد ما هو لذلك لكان قائمًا بالجوهر؛ إذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا وجوده بحيث يوجد الجوهر، ثم هذا الحادث المعروض إن لم يكن مما يبقى كان عرضًا؛ لأن عدم انتفاء من خاصته العرض وإن كان مما يبقى قام به البقاء فيكون جوهرًا؛ لأن قيام العرض من خصائص الجوهر إذا تقرر ذلك.

**قلنا**: حد [١] الجوهر عند بعضهم ما يقبل العرض، وأُورد أن خاصة الشيء لا تتعداه وقبول العرض مرتبط بغير الجوهر، وأجيب بأن قبول العرض صفة نفس للجوهر تختص به والغرض من الحد التعرض للصفة النفسية وقد وجد فلا يضر تركيب اللفظ إذا اتحد المعنى، وقيل: الجوهر ما يشغل الحيز، والحيز والتحيز معلوم، وقيل: الجوهر كل جرم، قال المصنف [٢]: وهذا من أحسن الحدود، ويرجع إلى التحيز وهو أبين منه.

**قلت** [٣]: وفيه شيء فإن لفظة كل لا تستعمل في الحدود.

**وقال القاضي**: الجوهر ما له حظ من المساحة. وقالت المعتزلة: الجوهر ما تحيز في الوجود. ويرد عليهم أنهم أثبتوا المعدوم شيئًا وجوهرًا، ثم شرطوا في كونه جوهرًا في الوجود تحيزه والحد يقارن المحدود [ ١١/ب ] فإن كان التحيز شرطًا في كونه جوهرًا

---

( ١ ) حدّ الشيء عند الأصوليين: هو الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره ويرادفه المُعرّف... وعند المنطقيين يطلق في باب التعريف على ما يقابل الرسمي واللفظي وهو ما يكون بالذاتيات كقولهم الإنسان حيوان ناطق... ( اللسان – مادة حدد ).

( ٢ ) إمام الحرمين الجويني.

( ٣ ) ابن الأمير.

في الوجود وليكن شرطًا فيه في العدم أيضًا.

**وقالت النصارى:** الجوهر هو القائم بنفسه، وسيأتي الرد عليهم (١)، والكلام في أحكام الجوهر يحتاج إلى معرفة الجزء الفرد.

وقد اتفق الإسلاميون على أن الجسم ينتهي في التجزيء إلى جزء لا يتجزأ، ولا ينقسم، وليس له طرفٌ وحدٌّ، وبه قال المهندسون، وسموه نقطة، وجزموا بأنها لا تنقسم (٢).

**وقال الفلاسفة:** لا ينتهي الجسم في التجزئة، ولا يقف عند حد، وتبعهم النظّام، قلنا إنه لو مرت نملة من أحد طرفي جسم بسيط معلوم الطرفين إلى الطرف الآخر قطعنا بأنها قد جاوزت جملته وخلفتها وأنهت طرفيه، فلو كانت أجزاء ذلك الجسم غير متناهية لم يتصور قطعها ولا الفروغ منها؛ لأن الانقضاء دليل الانتهاء لا يقال: إنما قطع غير المتناهي جسم وجملة غير متناهية، وإنما يلزم السؤال لو كان القاطع متناهيًا والمقطوع غير متناهٍ؛ لأن ما لا يتناهى يستحيل انقطاعه سواء كان القاطع متناهيًا أو لا، ولأن من أصل الخصم أن الجسم لا يتناهى جملة، وليس من أصله أنه يتناهى جملة ولا يتناهى أجزاء؛ إذ الجزء الفرد لا يتصور عنده، وإنما الذي يتناهى الجملة.

**قلت:** وفي كون هذا مذهب الخصم نظر؛ لأن الخصم لا يقول إن الجسم المعين المرئي المقدر غير متناهٍ في جملته، وإنما يقول لو فُرقت أجزاؤه، وقُسمت أبعاضه لم تقف قسمته عند حد، ولم ينتهِ إلى غاية حتى لا يجوز بعدها انقسام بل مهما فُرض أنها الجسم إلى قدر في الصغر والدقة جاز أن ينقسم بعد ذلك ولو وهمًا أو فرضًا أو تقديرًا لا حقيقة وفعلًا. انتهى.

**وقال النظام:** الشرط لا ينقطع حقيقة، بل القاطع تارة يقابل أجزاء البسيط، وتارة يظهر ولا يقابل أجزاءه فيقطع الجسم قطْعًا وطَفْرًا (٣)، ومثل ذلك بئر عمقها مائة ذراع نصب في وسطها خشبة، وربط بها حبل طوله خمسون ذراعًا في طرفه دلو

---

(١) في « باب في الرد عليهم في إثباتهم الآلهة »، ( ل ٢٠/ب ).

(٢) ربما عنى الجويني هنا بالمهندسين أهل الحساب والرياضيات، وهذا الكلام أثبت د. أحمد زويل عكسه، حيث اكتشف الفيتمو ثانية، وذهب المعتزلة إلى أنها تنقسم موافقين ما أثبته العلم الحديث.

(٣) الطفر: هو الوثوب، وحدث هذا طفرة دون تدرج، الوجيز: مادة طفر.

فيصل إلى الماء، ثم أخذ حبلًا طوله خمسون ذراعًا في طرفه كُلاَّب، ثم أرسل حبل الكلَّاب من رأس البئر إلى الخشبة، وعلق الكلَّاب بحبل الدلو، ثم رفع حبل الكلَّاب إلى رأس البئر؛ فإن الدلو والكلَّاب يصلان معًا، وقد قطع الدلو مسافة مائة ذراع والكلَّاب مسافة خمسين [ ١٢/أ ] ذراعًا في زمن واحد.

والجواب أن ما قطعه القاطع إن كان متناهيًا فقد سلم المسألة، وإن كان غير متناهٍ فقد انقطع جسم غير متناهٍ وهو القصد، ثم يقول الذي توسط الجسم البسيط يمتنع أن يكون في بعض أحواله غير مماسٍّ ولا محاذٍ؛ لأنه خلاف الضرورة، وإن كان محاذيًا له ثبت المدَّعى؛ لأنا لا نخص الإلزام بالمماسة بل نكتفي بالمحاذاة ولو بطيران طائر، ولو ساغ ذلك لجاز أن يبتدئ شخص بالمشرق ويخطو خطوة، ثم يطير فيصير بالمغرب في طرفة عين، ولا يحاذي أرضًا ولا مسافة ولا جبلًا ولا بحرًا، وهو جحد للضرورات.

والجواب عن مسألة البئر أن سبب تقارب حركة الدلو وحركة الكلاب سرعة إحداهما وبطء الأخرى، وذلك شاهد حسًّا، كما أن الرحى إذا دارت فإن الطرف يقطع أكثر مما يقطعه القطب، وما حوله ثم يقول: ويكون التفاوت بين الجسم الصغير والجسم الكبير مدركًا ضرورة؛ فإن رجع التفاوت إلى كثرة الآخر أو قلتها فقد ثبت تناهي الأجسام، وإن مرجع التفاوت إلى عظم الأجزاء في أحدهما دون الآخر.

**قلنا**: لَمَّا كانت أجزاء أحدهما أعظم من أجزاء الآخر ولا معنى لذلك إلا أن أحدهما أكثر أبعاضًا وأكثر أجزاءً، وذلك القسم الأول؛ وذلك لأنا لو فرضنا جسمين متساويين في القدر، ثم زدنا على أحدهما شيئًا صار المزيد عليه أكثر من الآخر، ولا سبب لذلك إلا الزيادة التي حصلت فيه.

وقال الشيخ (١) رَحِمَهُ اللهُ: ثبت بالدليل القاطع أن المجتمع مجتمع باجتماع والافتراق جائز وفاقًا، وإنّما يحصل بانتفاء الاجتماعات بأضدادها من الافتراقات، وإذا جاز انتفاء بعض الاجتماعات جاز انتفاء كلها لعدم الفصل، وإذا انتفت الاجتماعات كلها لم يبق مجتمع، ويؤيد ذلك أن الاجتماع المنتفي غير متناهٍ عند الخصم فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تتناهى جاز انتفاء كل اجتماع، ثم نقول للإسلاميين من

---

(١) يقصد أبا الحسن الأشعري.

الخصوم: إذا ثبت وفاقًا أو استدلالًا أن للاجتماعات معاني [1]، والرب تعالى عالم بالمعلومات تفصيلًا وإجمالًا.

**قلنا**: يعلم الرب تعالى اجتماعًا واحدًا أولًا فإن سلم أنه يعلم اجتماعًا واحدًا فمحال أن يقوم اجتماع واحد بمجتمعات غير متناهية لاستلزامه اجتماع جملة الاجتماعات باجتماع واحد، ويلزم عليه لو تفرق بعضها أن يتفرق الكل، ويجتمع الاجتماع والافتراق في محل واحد [ ١٢/ب ] والكل محال. وإن زعم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعًا واحدًا كان نافيًا للعلم بالتفصيل؛ لأن الرب تعالى يعلم تفاصيل الجمل التي لا تتناهى.

**ونقول للنظام**: إن جاز وجود ما لا يتناهى من الحوادث ودخولها في الحدوث فليجز وجود مقدورات للرب تعالى في الوجود دفعة، وإن كانت غير متناهية، وأيضًا فمن أعظم أركان الدين استحالة حوادث لا تتناهى، والذي صرت إليه يؤدي إلى جواز ذلك؛ لأنك تجوِّز ابتداء خلق الأجسام، ثم تحكم بانقضاء خلقتها، وإن كانت لا تتناهى أجزاؤها، والرب تعالى يخلقها ترتيبًا.

وللخصوم شبه تتعلق بأحكام الألوان يذكر من أجوبتها، هناك مسألة الجوهر عندنا موجود متحيز مغاير لأعراضه القائمة به، وقال الشحام [2] والنظام: هو أعراض مجتمعة، ومال إليه الفلاسفة.

**قلنا**: إن الجوهر هو متحيز وفاقًا؛ فإن زعموا أن العرض الواحد متحيز، ويقدر بالمسافة فباطل لوجوب اختصاصه لبعض الجهات وافتقاده إلى محلة، ويلزم قيام العرض بالعرض، وسيأتي فساده؛ ولأن حقيقة الجوهر المتحيز، فمن أثبت متحيزًا فقد أثبت جوهرًا، وعاد الخلاف في التسمية، وسيأتي بيان موجود وغير متحيز وهو العرض، وإن سلموا أن العرض الواحد لا يتحيز فعند اجتماعهم، إما أن يوجد بعرض واحد أو لا فإن وجدت بحيث أو عرض هو متحيز فهو جوهر قامت به أعراض؛ فإن كان ذلك الواحد غير متحيز فهي مثله، وإن لم يوجد بحيث عرض واحد لم تكن مجتمعة، وإذا لم تتحيز الأفراد فلا أثر لانضمامها.

---

(١) في المخطوط « معانٍ » والصواب ما أثبته.

(٢) سبقت ترجمته.

**قال الشيخ** (١): يقال للقائل بأن العرض الفرد لا يتحيز لأعراض مجتمعة؛ فإن تماثلت فباطل؛ لأن ما لا يثبت بالشيء لا يثبت بأمثاله فإن الحياة الواحدة لما لم توجب حكم العلم لم توجبه جملة من الحياة؛ لأنه ليس بعض الأعداد أولى من بعض، وإن اختلفت وتضادت فباطل؛ لأن حكم الضدين لا يتحقق في ماهية واحدة وإن اختلفت ولم تتضادَّ. فإن جاز انقلاب أجناسها لزم انقلاب البياض سوادًا وعكسه، ولزم تسليم المسألة لانقلاب حكم العرض إلى الجوهر، وإن لم تنقلب أجناسها، وقد كان العرض الفرد غير متحيز ثم تحيزت باجتماعها، فقد انقلبت أجناسها، فليس انقلاب بعض الأوصاف أولى من بعض، والأعراض صفات عدم قيامها بأنفسها [ ١٣/أ ] وعدم بقائها أو افتقادها إلى محل، ومهما امتنع خروج بعضها عنها وضح أن الجوهر بخلافها؛ فإن سلم الخصم بإبطال بعضها بطل الكل، وأيضًا فلو تحرك الجوهر فإما أن يقوم الحركة بواحد من تلك الأعراض المجتمعة فيلزم ألا يتحرك غيره، وإن قامت الحركة بالكل جاء قيام عرض واحد بجواهر، ولزم قيام العرض بالعرض وهو محال، وكل هذا لا يتم على أصول المعتزلة؛ لأنهم أثبتوا أعراضًا في العدم قائمة بأنفسها وقائمة بغير في الوجود، وأثبتوا جوهرًا غير متحيز في العدم أو متحيز في الوجود، وأجازوا قيام العلم بجزء من العالم وأنصاف الجملة به، فلم يبعد قيام الحركة ببعض الأعراض وثبوت حكمها للجملة.

**ثم يقول**: الجوهر الواحد إذا قام به جزء من الحياة قام به أعراض من علم وإرادة وألم وغيرها، ولم يوجب لذلك له زيادة تحيز، فيجب أن يكون اجتماع تلك الأعراض كذلك؛ فإن زعم جاهل أن المتحيز ازداد.

**قلنا**: فيلزم أن يكون مصير الجوهر جوهرين، وأن ينقسم العرض القائم بالجوهر الأول فإنه لم يقم به إلا لون واحد أو طعم واحد وهو باطل، وهذا لا يتم عند المعتزلة لمنعهم قيام الحياة ببعض الجملة واشتراطهم البنية الخاصة.

**قالوا**: إذا ارتفعت الأعراض كلها انتفى الجوهر وعكسه فهو هو. قلنا: إذا انتفى منها خَلفَهَ غيره مع بقاء الجوهر، وفي هذا الجواب نظر؛ لأن الخصم قال: إذا انتفت الأعراض كلها انتفى الجوهر. وقولنا إذا انتفى بعضها خَلَفَه غيره ليس منافيًا لما قاله.

---

(١) يقصد أبا الحسن الأشعري.

والحق في الجواب: أن الجوهر إنما ينتفي عند انتفاء الأعراض لامتناع بقائه بدونها لا أنه عين الأعراض، كما يلزم من عدم الظل عدم الجسم، ولا يلزم من ذلك أن يكون الجسم هو عين ظله. وعامة قول الخصم أن الجوهر والعرض في الجملة متلازمان في الوجود، ولا ننكره.

**قال المصنف:** يبطل ما قالوه ببعض الأعراض؛ فإن اللون لو عُدِمَ عُدِمَ الجوهر [١]، وليس الجوهر هو اللون، وهذا أيضًا غير قوي في الرد عليهم؛ إذ لا يلزم من عدم كون الجوهر لون لعدم انتفائه بانتفائه ألا يكون الجوهر جملة الأعراض لكونه ينتفي بانتفائها.

ودعوة القوم أن الجوهر جملة الأعراض لا بعضها انتفى.

**فإن قيل:** كل لون يجوز تقدير عدمه بثبوت ضده فلم يلزم ثبوت لون بعينه. قلنا: وكذلك جملة الأعراض يجوز تقدير انتفائها وثبوت أضدادها، وهذا أيضًا غير جيد؛ لأن الخصم يدعي أن الأعراض إذا انتفت جملتها ولم تثبت أبدالها انتفى الجوهر ولا ننكر بقاء [ ١٣/ب ] الجوهر مع ثبوت أضداد ما انتفى من الأعراض، انتهى.

**ثم يقول:** قد أجاز قوم من الإسلاميين خلو الجوهر عن الأعراض فأوجد الرد عليه قلت للخصم أن يمنع ذاك؛ لأن الجوهر ليس عبارة عن جِرم فرد، بل عن أجزاء، على ما يأتي، ومن ضرورة ذلك اتصافها بالاجتماع فلم يتصور خلوه عن الأعراض مطلقًا، ولو تم ذلك بَطَلَ الاستدلال على حدوث العالم لما سيأتي [٢]، انتهى.

## فصل: الجواهرُ متجانسة مطلقًا:

خلافًا للنظام، حيث شرط في تجانسها تماثل أعراضها لمقولة « إن الجواهر أعراض مجتمعة وهي مختلفة »، فلا يمكن تماثل الجواهر عنده.

**قلنا:** إنه زعم أن الجوهر عين العرض، وقد تقدم أنه غير، وإذا ثبت ذلك فالمثلان كل موجودين يستويان في الصفات النفسية واجبها وجائزها، وسيأتي تحقيق ذلك مع إثبات الأعراض [٣]. فيقول: لأن مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار فإن عنى

---

( ١ ) هذا قول فيه نظر، فلا يطرد ذلك.

( ٢ ) في ( ل ١٥/ب ) من المخطوط محل الدراسة.

( ٣ ) يلاحظ ذلك بالتفصيل في: باب الصفات.

اختلاف أعراضهما فسَلِمَ، وإن عنى اختلاف جوهرهما فباطل [١]؛ لأن حقيقية الجوهر المتحيز القائم بنفسه القابل للعرض وهو موجود فيهما، ويجوز تقدير أعراض النار وأوصافها للهواء، لكن أخص أوصاف النار الإحراق، ويجوز نأن يحمى الهواء أو يصير محرقًا، وكذا اللون واللَّهيب والاضطراب.

**قلت**: فيه نظر فإن الهواء لو حمي حتى صار محرقًا، فإما أن يكون الإحراق بسبب اختلاط جوهر آخر به أو لا: فإن كان بسبب اختلاط جوهر آخر به كان المحرق والمتصف بالإحراق ذلك الجوهر المختلط به، وإن لم يكن خرج الهواء حينئذ عن حقيقته وحده، فلم يكن المتصف بالإحراق هواءً بل جوهرًا لم تثبت له حقيقة الهواء ولا معناه، فلا يتم ما ذكره، انتهى [٢].

فإن سلم الخصم جواز اتصاف الهواء بأوصاف النار دون العكس. قلنا: إذا جاز لأحدهما ما يجوز للآخر من قبول الأعراض الخارجة، ووجب لها ما يجوز للتحيز والقيام بالنفس وجب القول بمقابلتهما؛ إذ لا يُعنى بالمثلين إلا ذلك، وهذا يضطرب في جملة الأعراض والجواهر.

**فإن قيل**: مخالفة الحجر للماء الجاري مدرك ضرورة. قلنا: لا يمتنع عقلًا إذابة الحجر، ولا جمود الماء وصلابته.

## فصل: في معنى التحيز:

هل هو الموجود الذي لا يوجد بحسب وجوده مثله؟ ونقض بالعرض، وقيل: المتحيز هو الجِرْم ولا معنى له سواه. وقيل هو الذي: له حظ من المساحة. وقيل: هو الذي لا يوجد بحيث [٣] وجود جوهر. وقيل: هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجود مثله من غير تضاد.

**قلت**: كل هذه [ ١٤/أ ] العبارات دالة على المتحيز، لا على التحيز؛ فإن التحيز

---

(١) هذا الكلام ينطبق على الذرة التي هي أصل الأشياء، لكن القدماء لم يدركوا ذلك.

(٢) هذا تعقيب ابن الأمير على إمام الحرمين الجويني رحمهما الله -، وواضح أنه خالف رأي الجويني تمامًا في هذه المسألة.

(٣) استخدم المؤلف كلمة « بحيث » كثيرًا، وواضح أنه يعني بها « في مكان ».

وصف المتحيز، مثل التمكن والمتمكن وهما متغايران، والظاهر أن التحيز كون الجوهر بحيث لا يوجد مثله معه، حيث هو والمتحيز هو نفس الكائن لا الكون، انتهى.

**فإن قيل**: ما الحيز؟ فقد قال بعض الأئمة: إنه تقدير مكان لا بمعنى أن اللّٰه تعالى إذا خلق جوهرًا فردًا تخير تقدير مكان له؛ فإن ذلك توقع وجود؛ فإن الحيز ثابت، بل بمعنى أنه مكان الجوهر مقدر. وأحسن ما يُقال في الحيز إنه المتحيز بنفسه.

**قلت**: وفيه نظر فإن التحيز هو الجوهر حقيقة، والحيز ما يشغله الجوهر، ويحل فيه وهو المكان أو تقدير المكان أو الفراغ المتوهم، وليس أحدهم عين الآخر؛ ولأن المتحيز هو جرم فلو كان الحيز هو المتحيز كان الحيز جرمًا فيمتنع جرم آخر فيه، انتهى. ويجوز إضافة الحيز إلى الجوهر كما يضاف الوجود إليه.

**فإن قيل**: لِمَ لا يكون المتحيز من صفات المعاني لا من صفات النفس؟ قلنا: المتحيز هو الجرم، ولا يختلف ذلك باختلاف الأكوان، ولو ثبت ذلك عن عرض أوجبه لاختلف باختلافه فلما لم يختلف لم يكن ثبوته عن كون؛ ولأن الصفات النفسية لا تعقل للنفس دون تعقلها بخلاف صفات المعنى، فكما يجب كون الجوهر ذاتًا وشيئًا يجب كونه متحيزًا.

**فإن قيل**: فاجعلوا علم الباري تعالى من الصفات النفسية من حيث يمتنع عدمه مع بقاء الذات.

**قلنا**: ليس امتناع عدم العلم بصفة الذات؛ بل لأنه قديم، فيستحيل عدمه بدليل جواز تصور الذات مع الجهل بالعلم، وامتناع تصور الجوهر مع الجهل بتحيزه.

**قالوا**: لا يخلو الجوهر عن التحيز، ولا يخلو عن اللون. قلنا: التحيز ثابت بثبوت النفس ولا ضد له والأكوان مختلفة، فكل كون يقدر عدمه يجوز تقدير بدله مع بقاء الجوهر بخلاف التحيز؛ فإن ألزمنا اقتران العلم بالألم في حق الحي قلنا: لا يتعين لمقارنة الألم علم حتى لا يجوز تقدير مثله، بل إنه يجوز ثبوت أحدهما دون الآخر في الجملة.

وأيضًا التحيز وصف لازم لم يدل على ثبوته التعبير، ولم يثبت معلولًا بعلة في غير موضع الطلب حتى يجب طردها عند تحقق المعلوم، ولم يعلم ضرورته، وكل وصف لم يعلم ضرورةً ولا استدلالًا لم يعقب نفيه إحالة في العقل لا يمكن إثباته. والجوهر

الفرد لا شكل له، ولا يشبه ذا شكل (١)، بل موجود من شكل إذا انضم إليه غيره ثم شكلًا، ولا يلزم من ثبوت المساحة له إذا انضم إلى [ ١٤/ب ] غيره وإن لم يثبت في تفرده أن يطلق مثل هذا عن الشكل؛ لأن الجوهر الفرد له حَظٌّ من المساحة منفردًا وقَدْرٌ، وليس لقدرة بعض والجوهر يتقدر بالجوهر ولا يفتقر الجوهر إلى مكان، بل يجوز له؛ لأن المكان جوهر، فيكون له مكان ويتسلسل، والجوهر باقٍ غير متجدد.

وخالف فيه النظام بزعمه أن الجواهر أعراض مجتمعة (٢)، وقد مر فساده، ويلزم منه أن من فاتحناه بالخطاب غير من ختمناه معه، وألا يموت حي ولا يحيا ميت، وأن يكون الشخص الواحد بالشرق والغرب في حالتين متعاقبتين، ولا دليل على منع بقاء الجوهر.

وسيأتي الكلام في الأعراض، وعدم بقائها، والفرق بينها وبين الجواهر، والجواهر لا تتداخل ولا يوجد جوهر بحيث جوهر آخر، وإطلاق مداخلة عليها بمعنى المجاورة.

وزعم النظام أنه إذا تحيزت جملة جاز وجود جملة أخرى بحيث وجودها لو جاز ذلك لم تكن إحدى الجملتين أولى من الأخرى، ويلزم منه جواز وجود جملة أجزاء العالم في حيز خردلة، وإذا جاز تداخل، جاز الانفصال، ومن توقع انفصال أمثال الجبال من خردلة من غير أن يحدث فيها زيادة فقد جحد الضرورة، ثم لو قامت جملة بيضاء بجملة سوادًا فهل ترى الجملة سوداء أم بيضاء؟ أم يجتمع فيها الضدان؟ والأول يترجح بلا مرجح، والثاني محال ولا بضد دعوة التضاد؛ لأن التضاد إنما يكون على محل واحد وهذا (٣) جملتان على زعمهم.

فإن زعم أن الجملتين صارتا واحدة، قلنا: إن كانت الباقية إحدى الأولين قاس الأخرى ولم خص الباقية بالبقاء دون المعدومة، وإن كانت الموجودة غيرهما قاس الجملتين، ولِمَ أوجب تداخلهما إعدامهما أو إعدام إحداهما؟ ولو سلم كلما ذكره جدلًا لم يكن فيه دليل على جواز وجود جملة المتحيز غير متناهية بحيث وجود مثلها.

---

(١) وهذا يتعارض مع آراء العلماء المحدثين الذي قالوا بتفتت الذرة وانقسامها.

(٢) رأي النظام المعتزلي هنا ربما يتوافق مع قول علماء الذرة المحدثين، فللمعتزلة آراء علمية جيدة برغم ما قيل عنهم.

(٣) اسم الإشارة هذا هنا يرجع على ما قبله، ولا يطابق ما بعده.

فإن قيل: ما الدليل على حالة التداخل؟ قلنا: قد قام الدليل على ذلك بما قلناه، وأما تعليله فإن هذا لا يعلل بأنه نفي، والنفي مما لا يعلل بل من الإثبات ما يعلل وما لا يعلل.

**وقالت المعتزلة**: العلة في منع تداخل الجواهر التحيز، وهو منقوض بالأعراض وبالذات القديمة، فإنها غير متحيزة، ومع ذلك فلا تداخل فيها.

**فإن قيل**: هل ينقسم كل خط نصفين؟ قلنا: إنْ تركب من أجزاء شفع انْقَسَمَ وإلا فلا؛ للزوم انقسام الجزء الفرد، وفيه نظر لأن القائل بانتفاء الجزء يستدل عليه بأن كل خط يمكن انقسامه فإن كانت أجزاؤه [ ١٥/أ ] وَتْرًا تقسم الجزء فلا يمكن منع انقسام الخط لأجل انقسام الجزء، كيف وقد قام البرهان على جواز انقسام كل خط؟ فإنا لو فرضنا خطًّا مستقيمًا، ثم فرضنا فوقه نقطة يكون بعدها من أحد طرفي الخط كبعدها من الطرف الآخر، ثم وصلنا من النقطة إلى الخط بخط آخر مستقيم غير مائل بحيث تستوي زاويتاه يمنة ويسرة فإنه يقطع الخط الأول بنصفين؛ لأنه لو لم يقطع بنصفين كان مائلًا إلى أحد طرفي الخط دون الآخر، ويلزم منه أن يكون مبدأ الخط الثاني مائلًا أيضًا فيكون بُعْدُهُ من الجهة التي يميل إليها أقل من بُعْدِهُ من الطرف الآخر، والغرض تساويهما، هذا خلف [1]، وأيضًا لو وضعنا على أحد طرفي الخط جزءًا فردًا من جهة اليمين وعلى الطرف الآخر جزءًا فردًا من جهة اليسار، ثم تحرك الجزآن حركتين متساويتين حتى يتحاذيا [2] لزم أن تكون محاذاتهما عند نصف الخط لتساوي الحركتين بالفرض، وأيضًا فلا اختصاص بهذه المسألة بالتنصف، بل كل

---

(١) خلف هذا مصطلح، جاء في مختار الصحاح مادة « خ ل ف » : خَلْفٌ ضد قدام، والخلف أيضًا القرن بعد القرن، يقال: هؤلاء خلف سوء لناس لاحقين بناس أكثر منهم، والخلف أيضًا الرديء من القول، يقال: سكت ألفًا ونطق خلفًا، أي سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ، والخلف أيضًا الاستقاء، والخلف أيضًا ساكن اللام ومفتوحها ما جاء من بعد يقال هو خلف سوء من أبيه، وخلف صدق من أبيه بالتحريك إذا قام مقامه. قال الأخفش: هما سواء منهم من يحرك ومنهم من يسكن فيهما جميعًا إذا أضاف، ومنهم من يقول خلف صدق بالتحريك ويسكن الآخر للفرق بينهما، والخُلْفُ بالضم الاسم من الإخْلافِ وهو في المستقبل كالكذب في الماضي.

- نلاحظ هنا براعة علماء المسلمين في الحساب والهندسة، وهم من برعوا في تحديد القبلة بدقة عالية وتوضيح مسائل الميراث.

(٢) في المخطوط « يتحاذيان »، والصواب ما أثبته.

قسمة تفرض فيه مع مثل الثلث والربع وغيرهما يلزم منها مثل ذلك، ولا يقال إن الخط يمتنع أن يفصل به شيء أصلًا؛ لأنه غير الواقع ضرورة، انتهى.

وقد اختلف في جواز تقدير تركب محيط دائرة من خط مركب من أجزاء فردة فمنعه قوم؛ لأن كل خط مستطيل ذي عرض إذا أدير يستجنب بواطنه وتفتحت ظواهره، ويلزم من جواز ذلك إثبات جوانب الجزء والفرد ويوضحه أن مساحة ظاهر المحيط أعظم من مساحة باطنه وفيه نظر؛ لأن الفرض في الخط المتركب من أجزاء فردة، وهذا الخط لا عرض له فلا يرد ما قالوه. انتهى.

وإخبار الأستاذ [1] جواز تركب الخط من الخط المركب من أجزاء فردة وصححه المصنف بأنه لو لم يتركب خط لا عرض له لما تركب خط عريض؛ إذ العَرْض خطوط مجتمعة واجتماعها لا يغير أحكام الجزء الفرد قالوا: الخط الذي لا عَرْض له لا يدور بل إذا ضم إليه، وعادت أجزاؤهما أديرا، ووقع على متصل كل جزءين من الأول جزء ومن الثاني فلا تتفرج حينئذ أجزاء الأول؛ لأن أجزاء الثاني تسد الفُرَج.

قلنا: إن لم تنفرج أجزاء الأول فلا حاجة إلى الثاني، وإن تفرجت بمعنى تلاقى أطراف المحيط الباطنة وساعد أطرافه الظاهرة لزم انقسام الجزء، وإن تفرقت أجزاء الأول ووقعت أجزاء الثاني في أحيازها الحالية عادت الأجزاء خطًّا واحدًا.

وقولهم: تتشنج بواطنه وتتفتح ظواهره غير جيد فلا يصح [2] [ ١٥/ب ] لما لا جزء له. وقولهم إن مساحة باطن المحيط أقل من مساحة ظاهره وهم، بل التفاوت في موقع المساحة لقرب الناظر في المركز وبعد الظاهر منه، وللجوهر صفات واجبة كالتحيز وقبول الأعراض، وليس قيامه بنفسه منها وجائزة، كقيام أعيان الأعراض به، ومستحيلة كخروجه عن صفة نفسه للزوم انقلاب جنسه وهو محال، وكل عرض يقوم بالجوهر مع غيره يقوم به منفردًا، إلا المماسة لما سيأتي، والجوهر الذي لا يتصف بالحياة يقوم به ضدها، وكون ولون وطعم وريح وفاقًا، وما يتصف بالحياة يقوم به العلم أو أحد أضداده، وكذا الإرادة والإدراك.

---

(١) أبو إسحاق الإسفراييني، واحد من أكبر أساتذة الجويني، سبقت ترجمته.

(٢) في المخطوط « يستح » والغالب أنها يصح لمناسبتها للسياق.

# القول في حَدَث العالم

وله مقدمات وهي: إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها ومع خلو الجوهر عنها ومع حوادث لا أول لها.

## القول في إثبات العرض:

**لغة**: ما يعرض ولا يدوم، قال تعالى: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [ الأنفال: ٦٧ ] وقال حكاية عن عاد: ﴿ قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾ [ الأحقاف: ٢٤ ]، والعرب تسمي المرض الذي لا يدوم عارضًا.

**وفي الاصطلاح**: ما لا ننفي وجوده، وهو جامع مانع، فخرج الجوهر وصفات الباري تعالى، ومعظم الأعراض باقية عند المعتزلة. فلا يتم هذا الحد.

وقيل: هو ما يقوم بغيره، ولو قيل ما يقوم بالجوهر كان جيدًا.

والمعتزلة أثبتوا أعراضًا لا تقوم بغيرها في العَدَم وكذا في الوجود، كإرادة الباري تعالى، وكذا هيئته، وقوله: « كن »، عند أبي الهذيل (١) والبقاء المتضاد للجوهر، وقيل ما كان صفة لغيره وأباه المعتزلة؛ لأن الصفة والوصف يرجعان عندهم إلى قول الواصف لا إلى صفة المحل.

وقد أثبت الإسلاميون (٢) الأعراض في الجملة، وخالف في ذلك ابن كيسان (٣) والأصم (٤) فزعَمَا أنَّ العالَم كله جواهر.

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدي، أبو الهذيل العلاف: من أئمة معتزلة البصرة، توفي سنة ( ٢٣٥ )، الفرق: ( ١٢٢ )، الانتصار: ( ٤٠ )، طبقات المعتزلة: ( ٥٤ ).

(٢) واضح أن المقصود بالإسلاميين هنا علماء العقيدة المسلمون بما فيهم المعتزلة والأشاعرة؛ بدليل أنه استثنى منهم اثنين معتزليين، وهما ابن كيسان والأصم، اللذان قالا بأن العالم كله جواهر، وهذا يتماشى مع رأي العلم الحديث.

(٣) طاووس بن كيسان، الفقيه القدوة عالم اليمن، أبو عبد الرحمن الفارسي، ثم اليمني الجندي الحافظ. كان من أبناء الفرس الذين جهزهم كسرى لأخذ اليمن له، فقيل: هو مولى بحير بن ريسان الحميري. ولد في دولة عثمان، ﷺ.

(٤) الأصم، شيخ المعتزلة، أبو بكر الأصم، كان ثمامة بن أشرس يتغالى فيه، ويطنب في وصفه. وكان دينًا وقورًا، صبورًا على الفقر، منقبضًا عن الدولة، إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام علي. مات سنة إحدى ومائتين. وله تفسير، وكتاب « خلق القرآن »، وكتاب الحجة والرسل، وكتاب الحركات، والرد على =

وقال النظام: الأعراض عنصر الجواهر وهي هي بأعيانها، إلا الحركة ونفاها جمع من الدهرية (١) ونفاه الصائغ (٢).

**قلنا**: إن الجوهر لا يخصص بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها عقلًا؛ فإن كان موجب ذلك نفس الجوهر فباطل؛ لأن ما بالذات لا يزول والاختصاص يتبدل؛ ولأن الجواهر متماثلة (٣)، فلو أوجب نفس الجوهر اختصاصًا ازْدَحَمتْ الجواهر على الحيز الذي يوجبه دائمًا.

**فإن قيل**: نفس الجوهر يوجب الاختصاص في الجملة وإن اختلفت أحكامه كما تفتح الحياة ضروبًا من الأعراض.

**قلنا**: الكلام في اختصاص معين وإن كان موجبًا لاختصاص معين زائد على الذات فهو إما معدوم أو هو موجود، والأول باطل؛ إذ لا أثر للعدم الصرف [ ١٦/أ ] يزول فيعود إلى ما كان، ولا يثبت له من تجدد هذا الحكم عرض، وقد مر ذلك في مسألة المعدوم.

ومما يعم جمعهم أنهم أثبتوا الباري تعالى عالمًا بغير علم، وجعلوا كونه عالمًا من صفات النفس، وكل صفة نفسية يلزم طرد القول فيها شاهدًا أو غائبًا، كما سيأتي في الصفات، وعلى (٤) أبي هاشم أنه أثبت عالمًا لا معلوم له، فإذا قال في تقرير

= الملحدة، والرد على المجوس، والأسماء الحسنى، وافتراق الأمة، وأشياء عدة، وكان يكون بالعراق. وردت ترجمته في: المجموع شرح المهذب، المبسوط، المستصفى، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، فتح القدير، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.

(١) الدهرية: طائفة من الفلاسفة القدماء، جحدوا الصانع المدبر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه وبلا صانع. المنقذ من الضلال: ( ٩٦ )، الحور العين: ( ١٩٥ )، المعجم الفلسفي - بإشراف لجنة العلوم الفلسفية بالمجمع اللغوي - المطابع الأميرية ( ١٩٦٧م ): ( ٧٦ ).

(٢) محمد بن ناصر بن محمد بن أحمد بن هارون الصائغ الصراف أبو منصور، معتزلي المذهب، من أهل يزد، قدم بغداد وهو في سن الشبيبة وأقام بها مدة يسمع ويكتب وينتخب ويعلق، وكان خطه حسنًا وله معرفة بالحديث والأدب ويقول الشعر، قرأ القرآن على أبي منصور محمد بن أحمد بن عبد الرزاق الخياط وتفقه بالمدرسة النظامية على أبي سعد المتولي وسمع الكثير من أبي الحسن بن العلاف وأبي القاسم ابن بيان وأبي علي بن نبهان وأمثالهم، قال الحافظ ابن ناصر عنه كان فيه تساهل في الحديث وكان يصحف، الوافي بالوفيات للصفدي ( ١٢٧/٢ ).

(٣) نعم فالذرة هي الأصل الذي تتركب منه الشياء.

(٤) هكذا في المخطوط.

الدلالة على ثبوت الأعراض: إنا علمنا الجسم ساكنًا ثم علمناه متحركًا. قيل له: هذا علم لا معلوم له عندك، وأيضًا فإن طلب البعض للحال فرع عن العلم بها، وهي عنده غير معلومة فلا يتم طلب المقتضى لها، ومما يمنعهم من الاستدلال بهذه الطريقة بناؤها على امتناع ثبوت صفة لا للنفس ولا لمعنى (١) ولا لمقتضى، وقد قالوا كون اللون لونًا لا يثبت لا للنفس ولا للمعنى ولا للمقتضى، ولو جعلوه صفة نفس لزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلان؛ لأن الاجتماع في صفة النفس يوجب التماثل عندهم.

**فإن قيل**: يمتنع عليكم إثبات الأعراض بطريق تغير الصفات وتبدلها مع إثباتكم صفات قديمة لذات لا تغير فيها.

**قلنا**: شرط الدلالة للطرد لا العكس؛ فإن حدوث العالم دليل على وجود محدثه وليس عدمه دليلًا على عدمه، والأحكام دليل على علم الفاعل، ولا يدل عدمه على عدمه، وكذا جملة الأدلة العقلية بخلاف العلة والمعلول كما سيأتي بيانه.

قال ابن الراوندي (٢): إذا تعلق العلم القديم بعدم شيء ثم وجد وتعلق العلم القديم بوجوده، فقد اختلف الحكم من غير اقتضاء زيادة معنى.

**قلنا**: الأدلة تثبت زيادة وهي الحدوث، وسيأتي تحقيق القول في ذلك في باب الصفات، والقصد الآن إثبات زيادة في الجملة؛ فإن قل الحدوث تثبت عندكم في الحالة الأولى فقط، وهذا لا يقتضي كون الحدوث معنى.

**قلنا**: الحدوث متحقق في أحوال البقاء عند المحققين فإن الباقي في ثاني الحال هو عين الحادث. ولو قيل: إن الباقي لا يتصف بالحدوث، كما قاله الشيخ أبو الحسن.

---

(١) هكذا في المخطوط والأصح للمعنى.

(٢) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بابن الراوندي، ولد سنة ٢٠٥هـ، صنف التصانيف في الحط على ملة الإسلام؛ فصنف: التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين، والدامغ في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وله: الأسماء والأحكام، خلق القرآن، فضائح المعتزلة، توفي سنة ( ٢٩٨هـ ). رسالة الغفران: ( ٤١٠ - ٤١٢، ٤٢٢ ) الإمتاع والمؤانسة ( ٧٨/٢ )، الفهرست: ( ٥٧، ٩٤)، اللسان: ( ٣٢٣/١ )، النجوم الزاهرة: ( ١٧٥/٣ )، الشذرات: ( ٢٣٥/٢ )، هدية العارفين: ( ٥٥/١ )، الأعلام: ( ٢٣٩/٥ )، معجم المؤلفين: ( ٣٢٢/١ )، سزكين: ( ٤٠٤/٢ ).

**قلنا**: لما تعلق الحدوث بالحالة الأولى كان مقتضاه تعلق القدرة فإن الذات تثبت بها أولًا، ولما لم تتعلق القدرة بالذات في ثاني الحال لم يثبت الحدوث، واعلم أن كثيرًا من الأعراض تثبت ضرورية فلا يقام عليها دليل كالألوان المعتورة على الجوهر، والألم بعد اللذة، وكالمدركات بالحواس الخمس، ومن أنكرها جحد الضرورة ومن أثبتها أنكر مغايرتها للجوهر.

**قلنا**: إذا [ ١٦/ب ] أدركنا ذلك بعد ألم علمنا مغايرة ما أدركناه لما قبله، ولا يجوز أن يكون نمو الذات لوجودها في الحالتين، وكذا كل مدرك حسًّا وأيضًا فإن أحدنا يدرك من انقسام القدرة على الانتقال والتبدل في الجهات، ونجد فرقًا بين هذا وبين حالة العجز فمقدوره يستحيل أن تكون الذات أو عدمها لدوام وجودها، ويستحيل أن يكون إعدام معنى؛ فإن الإعدام لا يتعلق بالقدرة، ولو سلم فهو معنى زائد على الذات وهو القصد.

**فإن قيل**: من أصلكم إثبات قدرة حادثة تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم، ولا تؤثر فيه فلا تنكروا تعلق القدرة بالجوهر غير مؤثرة فيه.

**قلنا**: قد قال قوم منا إنها مؤثرة فيه فاندفع الإلزام، وإن سلمنا عدم تأثيرها فيه فالعاقل يميز بين مقدوره وغير مقدوره، ولا يشترط في تمييز متعلق الوصف من غير ما بين الوصف في متعلقه؛ فإن العالم يعلم معلومة وتميزه عن غيره، وإن لم يؤثر علمه فيه، وكذلك المسَهَّى والمسَهِّي، فعلى هذا نقول: القادر يعلم أن قدرته لا تتعلق بجسمه ولا بشخصه، ولا بكونه يجب أن يكون متعلقها شيئًا زائدًا على ذلك فتمت حينئذ الدلالة، ولأن من كره سكون شخص، وأراد حركته لا يجوز تعلق إرادته وكراهته بذات الشخص لامتناع اجتماع اليقين، وكذا في الأمر والطلب وإلا لضدين؛ لأن من أمر رجلًا بشيءٍ فأهمله أو خافه لم يمدحه في الأول، ولم يذمه في الثاني على ذاته، بل على أمر زائدٍ عليها؛ ولأن من رأى شخصًا ثم سمع صوته فقد أدرك به ثانيًا ما لم يدركه أولًا ومن توالت حركاته قلت فتراته، ولا ترجع هذه الزيادة إلى نفس الجوهرين قطعًا؛ ولأن من فعل فعلًا لم يَجُزْ كون فعله ذاته بل يجب كونه زائدًا عليها.

وأيضًا فلو قال قائل: هذا الجسم ساكن غير متحرك، هذان خبران صادقان تضمنا

نفيًا وإثباتًا، فلو رجعنا إلى ذات الجسم لزم اجتماع النقيضين فوجب رجوعهما إلى أمر زائد عليه.

قال ابن الراوندي: سبيل هذا سبيل قول القائل: هذا سواد، وليس بحركة فلم يتضمن قوله ليس بحركة نفي ذات.

**قلنا**: القصد المعاني لا العبارات، فقد يكون اللفظ نفيًا ومعناه إثباتٌ وعسكه، وقول القائل: ليس السواد حركة، مثل قوله: السواد يخالف الحركة، ولا يتحقق ذلك فيما قلنا فإن قولنا [ ١٧/أ ] ليس بساكن لا يدل على مخالفة هذه الذات لغيرها بل على نفي صفة عن ذات الجوهر، على أنا لو حملنا قول القائل: ليس بساكن على المخالفة يثبت مقصدًا ما؛ إذ الشيء لا يخالف نفسه، وإنما يخالف غيره، ولو قدرنا جوهرين ساكنًا ومتحركًا [١]، وقدرنا بينهما مخالفة لم يرجع إلى ذاتهما لإمكان حركتهما وسكونهما معًا، فعاد إلى أمر غير الذات وهو المطلوب.

**فإن قيل**: سلمنا بثبوت زائد على الذات، لكنه جسم لا عرض.

**قلنا**: إذا كانت الحركات جسمًا فإن انفردت بحيز امتنع أن يوجب حكمًا لغيرها، وإن كانت في حيز ما حركته، ولم تكن متحيزة في نفسها، فهي العرض؛ لأن العرض موجود غير متحيز والمنافسة في الأمم [٢]، وإن كانت متحيزة لزم تداخل الأجسام، وقد أبطلناه أيضًا، فلو كانت الحركة جوهرًا وجب أن يكون تداخل جوهر في جوهر جوهرًا، فإذا قدر هذا الجوهر متداخلًا في حيز المتحرك والحركة افتقر إلى جوهر آخر وتسلسل؛ ولأن الحركة لو تحيزت لكانت متحركة أو ساكنة، وكذا حركة الحركة وهو خلاف العقل.

## إثبات حدوث الأعراض

وقد اختلف مثبتوها في حدوثها، فقال به معظم الدهرية مع القول بقدم الجواهر لأصلين اختلفوا فيهما، فأثبت قوم حوادث لا تتناهى، وأن الجواهر لم تزل قديمة قابلة لها. وقال قوم: كانت الجواهر القديمة عرية عن الأعراض ثم جذبت في ما لا يزال.

---

(١) في المخطوط « ساكن ومتحرك » وقد نصبتهما هنا على البدلية.

(٢) هكذا في المخطوط.

وقال بعضهم إلى قدمها.

والرد عليهم يترتب على امتناع عدم القديم، وامتناع قيام العرض بنفسه، وامتناع قيامه بعرض آخر، وسنفرد كلًّا من ذلك بالذكر.

ونقول الآن في الدلالة على حدوثها: إذا قدرنا جوهرًا ثابتًا في الأزل، فإما أن يقوم به كل الأكوان أو لا يقوم به شيء منها أو يقوم به بعضها، ويطرأ بعضها فيما لا يزال، ويلزم على الأول قيام أكوان غير متناهية به لعدم تناهي ما يجوز تقدير اختصاصه به من الجهات، ثم إن أوجبت الألوان أحكامها اجتمع النقيضان، وإن لم يوجبها عري الجوهر عنها، ولزم انتفاء النقيضين والضدين، ولزم ألا يوجبها أيضًا، فما لا يزال لعدم الفرق بين الوقتين؛ لأن إيجاب الكون حكمة لنفسه لا لمعنى فبالإلزام قيام الكون بالمعنى، واقتصر المعنى في قيامه به إلى موجب آخر وتسلسل، ويمتنع اختصاص الكون بحكمة بالإيجاب من غير مخصص، وإلا جاز اختصاص الجوهر بحركة من مخصص، وفيه نفي الأعراض، والكلام مع مثبتها وإن لم يقم بالجوهر [ ١٧/ب ] في الأزل شيء من الأكوان لزم عروه [1] عنها، ويلزم منه وجود جواهر لا مجتمعة ولا متفرقة ولا متحركة ولا ساكنة، ولو سلم أنها لم تكن قائمة به أولًا ثم قامت به فيما لا يزال لزم حدوثها، وإن قام به بعض الأكوان في الأزل ثم طوى البعض فيما لا يزال، فالطارئ حادث، ويلزم من قيام الطارئ به عدم ما كان قائمًا به قبله فيكون حادثًا؛ لأن القديم لا بقدم لا يقال يجوز أن يوجب الكون الواحد الجوهر ضروبًا من الاختصاص بحسب الأوقات؛ لأن الكون الواحد إن اقتضى اجتماعها فيه لزم اجتماع النقيضين، وإن اقتضى بعضها في وقت وبعضها في وقت فباطل؛ لأن اقتضاءه إن كان لنفسه دوام الحكم بدوام نفسه وإن كان لمعنى لزم قيام العرض بالعرض.

ثم الكلام في الثاني كهو في الأول وأيضًا لو جاز اقتضاء الكون حكمًا في وقت ونقيضه في وقت جاز اختصاص الجوهر بجهات في أوقات بلا معنى وفي ذلك إبطال العرض والكلام مفروض في ثبوته، وأيضًا فإن اختصاص الجوهر بحكم عين وجوده على القول بنفي الحال فلو تبدل الاختصاص تبدلت الذات وهو محال، ولا يقال الضدان قائمان بالمحل، ولكن إذا ظهر أحدهما وكمن الآخر ثبت حكم

(١) أي خلوها منه.

الظاهر في وقته وبالعكس؛ لأن معنى الكمون الاستتار والاختفاء بالحاجز المانع، وهذا لا يتصور في الجوهر، سيما الجوهر الفرد؛ فإن أُريدَ به غير هذا المعنى وقف قوله ورد على تباينه ثم إنا كما نعلم قطعًا عدم اجتماع الحركة والسكون في محل واحد نعلم إحالة اجتماع اللبث والزوال في محل واحد؛ فإن التحرك هو الحركة والسكون عين كونه ساكنًا فثبتوا.

**قلنا:** هذا غير متحرك أو قلنا لا حركة فيه، ومن أثبت من المتكلمين - وهم القليل - أحوالًا غير الأكوان لم يثبت الروائح والطعوم والألوان أحوالًا، بل أحكامها أعيان الأعراض، وفي تضادها تضاد الأعراض ثم إن كان الظهور والكمون عين الحركة والسكون وجب ألا يختلف حكم الحركة والسكون لعدم مقتضى اختلاف، وإن كان غيرهما لزم قيام العرض بالعرض، ثم إن كانا حادثين فالحركة والسكون حادثان، وإن كانا قديمين عاد التقسيم وافتقرا إلى كمون وظهور أحرى وتسلسل.

لا يقال كان العرض قائمًا بنفسه ثم انتقل إلى الجوهر أو كان منتقلًا من جوهر إلى آخر؛ لأن قيام العرض بنفسه محال، وانتفاء له إن كان بانتقال، فالكلام في الثاني كهو في الأول ويتسلسل، وإن كان بغير انتقال جاز [ ١٨/أ ] القول بمثله في الجوهر ولزم منه نفي العرض.

وهذا لا يتم عند المعتزلة؛ لأن الحدوث لا يثبت على أصلهم فلا يثبت حدوث العرض، ولا يثبت عند أبي هاشم أيضًا؛ لأنه أثبت أحكامًا كثيرة بغير مقتضى فلا يمتنع عنده أن يثبت الأكوان في الأزل غير موجبة لأحكامها، وموجبة لها فيما لا يزال من غير معنى زائد، ولا أن يمنع أن ينتقل من غير انتقال قائم به، ويثبت أن حكم الكون من غير كون قائم به، ولا يمنع عندهم أن توجب الألوان أحكامًا في وقت دون وقت؛ لقولهم: إن الاعتقاد يكون جهلًا موجبًا للذات حكم الجهل، ثم يصير علمًا موجبًا لها حكمَ العلم مع اتحاد الذات والوجود، ويمنعهم من إثبات هذه الدلالة انبناؤها على أن الحركة إذا قامت بمحل عدم السكون الذي كان به، ولا معنى للعدم عندهم؛ فإن المعدوم عندهم شيء عرض وكون.

وقد قلنا: إن حدوثه عبر كونه شاملًا عدمٌ عندهم؛ ولأنهم قالوا تثبت القدرة ولا يثبت مقتضاها من التمكين إذا وجد ما ينافيه فلم يبعد على ذلك أن يثبت الكون

غير موجب حكم؛ ولأنهم أثبتوا عرضًا قائمًا بنفسه في العدم، ويقوم بالجوهر في الوجود فيلزمهم تجويز قول الدهرية [١] به إن الألوان إن لم تكن قائمةً بمحل ثم قامت به من غير انتقال.

## فصل في امتناع عدم القديم:

اتفق العقلاء على أن ما يثبت قدمه استحال عدمه واستدل بعضهم بأنه لو عدم لجاز إعادته، فلو عاد كان حادثًا قديمًا؛ لأنه عين ما كان فيجتمع النقيضان؛ ولأن القدرة تتعلق بالحادث دون الباقي، فلو عاد كان مقدورًا غير مقدور، وأيضًا لو عدم.

**فإن قيل**: إن عدمه الآن واجب، فمعناه أن القديم الذي لا أول لوجوده يستحيل بقاؤه الآن مع ثبوت الوجود له أبدًا وتساوي الأوقات، وعدم تأثيرها في الاتحاد والعدم، وهذا معلوم البطلان ضرورة. وإن قيل إن عدمه الآن جائز مع جواز بقائه فعدمه إما لمقتضى أو لا، ولا يجوز أن يكون المقتضى لعدمه طَرٌّ [٢] وضِدٌّ، إذ الكلام في موجود قديم قائم بنفسه ولا تضاد إلا بين معنيين تعدد قيامهما بمحل واحد كما سيأتي؛ ولأن عدم الضد المعين بطر وضده ليس أولى من العلن، ثم إن عدم الباقي قل طر وضده لم يجنح إليه في عدم الأول، وإن طرأ الضد أولًا اجتمع النقيضان في وقت فجاز اجتماعهما أبدًا، ولا يجوز أيضًا أن يكون المقتضى [ ١٨/ب ] للعدم انقطاع بقاء القديم؛ لأنه قديم فمنع عدمه كمنع عدم الباقي، ولا يجوز أن يكون لانتفاء شرط؛ لأن ذلك الشرط إن كان قديمًا فالكلام في جواز عدمه هو في عدم المشروط، وإن كان حادثًا لم يكن شرطًا؛ لأن المشروط قديم فقد وجد قبل شرطه، ولا يجوز أن يكون المقتضى إعدامًا [٣]؛ لأن النفي الصرف غير مقدور واستمرار الوجود غير مقدور، فلا أثر للقدرة حينئذ، وإن جاز عدم القديم لا لمقتضٍ فباطل؛ لأن ما ثبت له الوجود واستمر دهورًا ولم يكن عدمه في وقت أولى من غيره ولم يوجد لعدمه مقتضى، ولا فقْد شرطٍ ولا مقصد قاصدٍ يستحيل القول بجواز عدمه.

---

(١) سبقت ترجمتها.

(٢) « طرٌ » هكذا في الأصل، وهو العكس. جاء في اللسان:... يقال: طَرَّ الإبلَ يَطُرّها طَرًّا إذا مَشَى من أَحد جانبيها ثم مِنَ الجانبِ الآخر ليُقوِّمَها. وطُرَّ الرجلُ إذا طُرِدَ.

(٣) في المخطوط إعدام، والصواب ما أثبته.

**وقال الشيخ** [١]: وجود القديم لا مقتضى له، وما لا مقتضى له وهو ثابت فهو واجب؛ إذ لو كان جائزًا افتقر إلى مخصصٍ ووجوب الوجود لا يختص بوقت دون وقت.

وهذه الدلالة لا تتم للمعتزلة؛ لأن من أركانها امتناع الإعدام بالضد، ومن مذهبهم أن السواد يعدم بطروء البياض عليه، ومنها منع التضاد من غير اجتماع في محل وقد أثبتوه من الإرادة والكراهة القائمين في محل، ولا يمكنهم التمسك بإعدام القديم بعد عدمه لمنعهم إعادة ضروب من الإعراض بعد عدمها فيلزمهم الخصم بمنع إعادة القديم بعد عدمه، والله ﷻ أعلم.

## فصل في إحالة قيام العرض بالعرض:

إذ لو قام بالعلم علم جاز أن يقوم به جهل، وما يقبل العلم وضده لا يخلو عنهما، كما سيأتي، ثم الكلام في العلم الثاني كالكلام في الأول ويتسلسل، ويلزم وجود حوادث لا تتناهى.

**وقال القاضي** [٢]: الكون هو ما يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة، وبذلك يمتاز عن سائر أجناس الأعراض، وإنما يتحقق الاختصاص في موجود يشغل الحيز، وما لا جرم له لا يشغل حيزًا، ويختص بجهة فلا يتصور قيام الكون به فإن الكون إما حركة أو سكون واجتماع أو افتراق، وكل هذا من صفات الأجرام فامتنع قيام العرض بالعرض.

**وقال الشيخ**: إذا قام عرض بعرض فالعرض المعدد محلًّا إما أن يقوم بجوهر وإما بنفسه، فإن قام بجوهر فالعرض القائم به قائم بالجوهر أيضًا؛ إذ معنى قيام العرض بالجوهر وجوده بحيث وجوده، والعرض بالمحل موجود وبحيث الجوهر والعرض القائم موجود بحيث العرض المحل، وحيث العرض المحل هو حيث الجوهر، فالعرض القائم موجود بحيث الجوهر، فلا معنى لكونه قائمًا بالعرض [ ١٩/أ ] المحل بل كلاهما قائم بالجوهر، ولو لم يكن كذلك لزم قيام عرض واحد بموجودين، ولو جاز ذلك جاز أكثر من اثنين فلزم قيام موجود واحد بجملة العوالم وهو محال، وإن كان العرض المقدر

---

(١) الشيخ أبو الحسن الأشعري ﷺ.

(٢) الباقلاني.

قائمًا بنفسه، ولنفرض علمًا فنقول لو قام العلم بنفسه لا يخلو إما أن يعلم به أو لا فإن لم يعلم به لم يكن علمًا، وخرج عن جنس العلم، وإلا جاز أن يكون كل موجود علمًا، وإن لم يعلم به، وإن كان العلم القائم بنفسه يعلم به لم يكن بعض الذوات بأن يعلم به أولى من بعض لاستواء الكل حينئذ بالنسبة إليه، ولا يجوز أن يكون العالم به نفس العلم؛ لأن العلم عَرَض والعالم ذات ثَبَتَ لها العلمُ.

ومن أثبت للباري تعالى إرادة وكذا هيئة لا في محل لا تستقيم عنده هذه الدلالة؛ فإن إرادة الباري تعالى عندهم من جنس إرادتنا، فإذا تعلقت الإرادتان بمراد تماثلتا عندهم، كما قالوه في العلم؛ ولأنهم أثبتوا أعراضًا قائمة بنفسها في العدم مماثلة لما وجد منها، فلا يتم لهم منع قيام العرض بنفسه.

وأيضًا أجازوا قيام تأليف واحد بحيزين، كما سيأتي، وخلوَّ الجوهر عن كثير من الأعراض على تفصيل بينهم، والدلالة المخصصة بالألوان لا تتم على أصلهم لثباتها على الاختصاص بجهة من صفات ما تحيز.

وعندهم أن العرض يختص بجهة محله، ويثبت له حكم الاختصاص كالجوهر وإن لم يكن العرض متحيزًا وسيأتي في الإدراكات.

وقد أثبتوا للجوهر حالتين يتحيز في إحداهما دون الأخرى فلا يبعد عندهم كائن غير متحيز، ومما يدل على منع قيام العرض بالعرض أنه لو قام علم بعلم فليس كون أحدهما محلًّا والآخر قائمًا به بأولى من العكس لاشتراكهما في الحيثية، ويؤيده أنه لو قام علم بعلم لم يجز أن يكون أحدهما غير عالم به مع قيامه به وإلا لجاز ذلك على قيام العرض بالجوهر، ولم يجز أن يكون أحدهما عالمًا به دون الآخر لعدم الأولوية ولم يجز أن يكون كل واحد منهما عالمًا بالآخر؛ إذ يلزم أن يكون الشيء حالًّا في الشيء محلًّا له وهو غاية التناقض، ولا تتم هذه الدلالة عند المعتزلة لقولهم السواد الطارئ يضاد التناقض الحاصل، مع أنه ليس أولى من العكس، وأثبتوا حكم العلم لمن لم يقم به علم فيما إذا قام العلم بجزء من الجملة.

**قلت:** قام المصنف بالدلالة على دعواه، ولم يذكر أدلة الخصوم ولم يتبعها النقض كما جرت عادته في غير هذا الباب، وللخصم على دعواه أدلة منها: أن الحركة عَرَضٌ بالاتفاق وهي قائمة بالجوهر، والسرعة والبطء [ ١٩/ب ] عرضان بالاتفاق

وهما قائمتان بالحركة لامتناع اتصاف الجوهر بهما مع أنهما وجوديتان فلزم قيامهما بالحركة، ولزم قيام العرض بالعرض.

وأيضًا [1] فإن اللون عرض بالاتفاق وكونه سوادًا أو بياضًا وصف له فلزم قيامه به كسائر الأوصاف؛ ولأن حقيقة الأسود ذات متصفة بالسواد، وإذا كان السواد صفة اللون فهي قائمة به ثبت جواز قيام العرض بالعرض ومنع الخصم تفسير قيام الشيء بالشيء بوجوده بحيث وجوده ونقصه بصفات الباري تعالى؛ لأنها قائمة بذاته، وهي متحيزة، وفسر القيام باختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما ناعتًا والآخر منعوتًا كذا رأيته، ولعل المراد به يصير أحدهما وصفًا والآخر موصوفًا.

قال الإمام السمرقندي [2]: كون العرض في حيز الجوهر معًا لكون الجوهر فيه لا ينافي قيامه بعرض آخر، بمعنى كونه وصفًا له. والكلام فيه ومثله بالحركة والبطء والسرعة، قال: وكذا وجود العرض وحدوثه. وبالجملة كل عرض تكون له صفة لعرض آخر ولا يتصف به الجسم ويدخل فيما له [3] حسن العلم وقبح الجهل ونحوهما.

قال الشيخ تاج الدين السريري [4]: لا نسلم أن الوحدة من الصفات مثل الصفات الوجودية، وإلا كان لها وجود ويتسلسل، ولا نسلم أن السرعة والبطء وجوديان بل هما اعتبار عقل، إما بحسب وجود التعاون وعدمه، وإما بحسب كثرة العثرات وقلتها فكون الحركة والسكون من صفات الجسم ولم يتعرض للون مع السواد، وإذا فسرنا قيام بالشيء بالشيء بما قاله الخصم لِمَ لَمْ يبعد قيام العرض

---

(١) الكلام هنا للجويني.

(٢) الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الله، الحافظ الإمام، أحد الأعلام، أبو محمد التميمي، ثم الدارمي السمرقندي، ودارم هو ابن مالك بن حنظلة بن زيد مناة بن تميم، طوف أبو محمد الأقاليم، وصنف التصانيف... ولد سنة مات ابن المبارك، سنة إحدى ( ١٨٠هـ ). ومات في سنة ( ٢٥٥هـ )، وردت ترجمته في: سير أعلام النبلاء ( ١٢/٢٢٤ )، الأعلام للزركلي ( ٤/٩٥ ).

(٣) في المخطوط « فيما ما له » فحذفت « ما » لتكرارها.

(٤) ابن حمويه الإمام الفاضل الكبير شيخ الشيوخ تاج الدين أبو محمد عبد الله - ويدعى عبد السلام - ابن الشيخ القدوة أبي الفتح عمر بن علي ابن القدوة العارف محمد بن حمويه الجويني، الخراساني. ثم الدمشقي الصوفي، الشافعي.

بالعرض بمعنى اتصافه به؟ فإن الكلام عرض بالاتفاق، ويوصف بالفصاحة والبلاغة، وبكونه أمرًا أو نهيًا، والخبر عرض، وينقسم إلى صادق وكاذب، وغير ذلك من الأمثلة فلا يمتنع ذلك. وإن فسرنا القيام بما قاله المتكلمون لم يستقم ذلك، والله أعلم.

## فصل في امتناع قيام العرض بنفسه

ولنفرضه في العلم فنقول: لو قام العلم بنفسه فإن لم يوجب علمًا خرج عن حقيقته، وإن أوجبه لم يكن بعض الذوات أولى به من بعض، ولو قام بنفسه لقبل الأعراض لأن تصحيح قبوله لها من صفات الجوهر بالسبر والتقسيم قيامه بنفسه.

وقد أبطلنا قيام العرض بالعرض، لا يقال يلزم جواز قيام الحوادث بالذات القديمة من حيث كانت قائمة بنفسها؛ لأن امتناع ذلك لا من جهة كونه معنى، بل من وجه آخر.

**قلت**: هكذا قال المصنف، ولم يذكر ما لأجله امتنع قيام الحوادث [ ٢٠/أ ] بالذات القديمة، ويمكن أن يقال إنه امتنع؛ لأن قيام الحادث بذات لا بد له من مُقْتَضًى قائم بالذات؛ لأن ما يقوم بذات لا يوجب لها حكمًا، وذلك المقتضى لو قام بالذات فهو قديم أو حادث؛ فإن كان قديمًا لزم قدم إمضائه، فلا يكون مقتضاه حادثًا، وإن كان حادثًا فالكلام فيه كما في الأول، ويتسلسل، انتهى. ولذلك لم يمنع قيام الصفة القديمة بالجوهر لكونها معنى بل لتقدمها وامتناع انتقالها إلى الجوهر، ولا تتم هذه الدلالة على أصول المعتزلة لما تقدم.

## القول في امتناع خلو الجوهر عن الأعراض

**الأعراض قسمان:**

**أحدهما**: ما يجتمع منه أنواع في اسم واحد وهي مضادة كاللون والطعم والرائحة، وهذا القسم لا يقوم بالجوهر الواحد نوعان منه في حالة واحدة، ولا يخلو عن واحد منها وعن ضده.

**والثاني**: ما ليس لذلك كالبقاء على القول بإثباته ولا ضد له ليقال لا يخلو عنه وعن ضده، وفي العلوم والإرادات والقدر كلام يأتي.

وقالت الدهرية: كانت الجواهر في الأزل عرية عن الأعراض كلها.

وقال الصالحي [(١)]: يجوز خلو الجوهر عن الأعراض كلها.

وقال البصريون [(٢)]: تخلو الجواهر عن الأعراض كلها إلا الألوان.

وقال الكعبي وأتباعه: تخلو عن الأكوان كلها إلا الألوان.

**فنقول للدهرية**: إن كانت الجواهر في الأزل مجتمعة أو متفرقة ثبت لها كون، وإن كانت مجتمعة ومتفرقة معًا يثبت اللون أيضًا، وإن كان ذلك محلًا وإن زعموا أنها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة فباطل؛ لأن كل جوهرين متفاعلين لحيزين لا يوجد أحدهما بحيث الآخر، إما أن يتضامًا ويتجاورا أم لا. والأول اجتماع، والثاني افتراق، فارتفاعهما باطل لعدم قسم آخر. فإن زعموا أن الكل يوجد في حيز واحد فهو التداخل، وقد أبطلناه.

**فإن قيل**: الصانع عندكم موجود، وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه فليجرد ذلك في الجواهر.

**قلنا**: الصانع عندنا غير متحيز، والعرض في جوهرين متحيزين لا يخلوان من اجتماع أو افتراق بالضرورة والبديهة، ومدعي البديهة لا يعارض إنما يعارض المستدل، وأيضًا فلو كانت الجواهر لا مجتمعة ولا متفرقة، ثم اجتمعت فيما لا يزال أو تفرقت؛ فإن اجتمعت عن افتراق فبيت القصيد، وإن اجتمعت لا عن افتراق فمحال؛ إذ لا يحدث انضمام لا عن تباعد ولا تلاصق إلا عن تباين، وكذا لو افترقت عن اجتماع أو لا عن اجتماع.

**فإن قيل**: لو لزم هذا [ ٢٠/ب ] لذلك فلا اختصاص للمسيح به، ولو جاز وجود إنسان جامع جاز وجود كل لجمع الحوادث، ويلزم منه القول بالدهر، والقول بحوادث لا أول لها، وجاز مثله في الأعراض فيكون لها وجود شامل يجمعها

---

(١) صالح بن عمر أبو الحسين الصالحي: من مشاهير المعتزلة وأتباعه يسمُّوْن الصالحية، قتل عام ( ٧٦هـ)، جمع بين القدر والإرجاء. توجد مقالاته في: الشهرستاني: الملل والنحل: ( ١٤٤/١ )، درء التعارض: ( ١٨٩/٢ ).

( ٢ ) المعتزلة البصرية: وأشهرهم واصل بن عطاء، وأبو عثمان عمر بن عبيد، وأبو الهذيل، والنظام، والجاحظ، والجبائي، والفوطي، وعباد بن سليمان والشحام.

وتنقسم هي إلى جِرْمات، ولا يمكنهم التزام ذلك.

ثم نقول: المفهوم من الناسوت صور وأشباح يتميز بعضها عن بعض، ولا تعود وصفة واحد منها إلى غيره، ولو اتحدت الكلمة بالناسوت، وهو شامل الجرمات لزم أن يكون كل جزيء مسيحًا أو لا يكون جزيء مسيحًا؛ لأن الإنسان الكلي لا اختصاص له، ولا يستقل الكل بتثبيته دون الجرمات.

وأما القول بأن مريم كانت كَلِمًا فهو فاسد؛ فإن قالوا كان المسيح كَلِمًا فكيف تكون مريم كَلِمًا، وقالوا الكلمة اتحدت بالمسيح ولم يقولوا اتحدت بمريم.

## باب في الرد عليهم في إثباتهم الآلهة

فأما الروم فصرحوا بذلك، وأما اليعقوبية والنسطورية فأتوه من وجه والتزموه من وجه، حيث قالوا: الكلمة إله، والروح إله، والأب إله، وإن الثلاثة إله واحد.

وَنَقْل هذا يغني عن إبطاله؛ فإن الثلاثة لا تكون واحدًا بضرورة العقل الذي هو كمال الإنسان، ويلزم من ذلك أن يكون كل منها أقنومًا وكلها أقنوم واحد.

ونقول للروم: زعمتم أن الكلمة إله، ولم تصفوها بالحياة ولا العلم ولا القدرة، فكيف يكون إله لا يتصف بشيء من ذلك؟! ثم نقول هل تعود الكلمة تفعل دون الروح والأب أو لا؟ فإن قالوا: لا، قلنا: كيف يتصف بالإلهية من لا يفعل شيئًا، وإن قالوا: نعم، قلنا: فلم تتصف الروح أو الأب بذلك؟ ثم نورد عليهم أدلة التمانع ولزوم التربيع وإثبات أربعة [1] آلهة.

## باب يجمع أسئلة عليهم

قال القاضي: الاتحاد فعل بالأفعال فإن لم يكن له فاعل كما قاله بعضهم لزم القول بالدهر، وجاز خلو كل فعل عن فاعل، وإن قالوا فعله لتحديه لزمهم عجز الأب عنه وانشغال الابن به، وجوازه في فعل يؤدي إلى جوازه في كل فعل.

## فصل قد ثبت أن المسيح قُتِلَ وصُلِبَ

فإن كان عند الصلب ناسوتًا ولاهوتًا لزم الإقرار بقتل الإله، وإن كان ناسوتًا فقط

---

(١) في المخطوط « أربع »، والصواب ما أثبته كونه يتماشى مع قواعد اللغة.

فلم يقتل المسيح، فإنه عندهم لاهوت وناسوت وهم يطلقون القول بأنه قتل [١].

ثم نقول: إن موسى عليه السلام قلب العصا حية، وجر [ ٢١/أ ] على قومه الجراد والقُمَّل والدَّم والطوفان وفَلَقَ البحر، وخَسَفَ بقارونَ، ولم لا تقولون إنه إله، وإن الكلمة اتحدت به؟!

## فصل وَرَدَ في الإنجيل ألفاظ وافقونا عليها وبها نرد عليهم

**منها:**

١ - [٢] أن عيسى عليه السلام لما عرض للصلب قال: « إلهي إلهي لم خذلْتَني وأسلمْتَنِـي؟! »، وهذا اعتراف منه بأنه عبد اللّٰه مربوبًا.

٢ - ومنها أنه قال: « إنما بُعِثْتُ معلمًا »، وقال للحواريين: « أُخْرِجُوا بي من هذه المدينة؛ فإنه ما أكرم نبي في مدينته »، وهذا اعتراف منه بأنه مرسل مبعوث كغيره من الأنبياء.

٣ - ومنها أنه قال: « من رآني رأى أبي فإني وإياه واحدٌ »، وهذا إن سلم من التبديل فهو قول عندهم؛ لأنهم لا يقولون بظاهره، ويمنعون رؤية الكلمة القديمة، ويحتمل أنه أراد بالأب جبريل عليه السلام، فإنه كان يعلمه ويرشده، وكان سبب النفخ في أمه.

**قالوا:** في الإنجيل إن مريم تَلِدُ إلهًا.

**قلنا:** نزل عندكم فإن المولود هو الناسوت فقط، وعلى حمله أنه يعتقد فيه ذلك تجوزًا وتوسعًا من حيث كان يهدي قومه ويرشدهم ويعلمهم كما يُسمى المالك ربًّا والرب في الحقيقة اللّٰه تعالى.

**قالوا:** قال إني كنت قبل إبراهيم.

---

(١) المقصود في زعم النصارى، فهنا يرد عليهم إمام الحرمين الجويني ويفند شبههم وأباطيلهم الملفقة والتي ما أنزل اللّٰه بها من سلطان، وصدق ربنا جل وعلا حيث قال: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ۝ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ۝ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [ النساء: ١٥٥ - ١٥٨ ].

(٢) الترقيم من فعل المحقق وليس في الأصل.

قلنا: يحتمل أن يكون قبله في الرتبة وفي ترتيب أسماء الأنبياء، وقد جاء أن سليمان عليه السلام قال: كنت قبل الدنيا، وكنت صبيًّا في الهواء بين يدي الرب؛ فإن حملوه كما حملوا لفظ الإنجيل نقضوا أصلهم، وإن صرفوه عن ظاهره قوبلوا بمثله.

* * *



# الكتاب الثاني

# [ كتاب الصفات ]





# كتاب الصفات
# ( وهو الركن الأعظم في هذا الفن )



المشتمل على أسرار التوحيد، والحاجة إليه في معظم الأبواب، ولا بد قبل الكلام فيه على الدلالة على وجود الصانع وقدمِهِ وبيان وجوب اتصافه بما يليق به.

## باب الدلالة على وجود الصانع

اتفق مثبتو [(١)] الصانع على وجوب وجوده، إلا الزنادقة فلم يصفوه بوجود ولا عدم، وقد تقدم في كتاب المماثلة والاختلاف من الرد عليهم ما فيه كفاية [(٢)].

**قلت**: هكذا قال، وفيه نظر، فإن صُدِّرَ الباب بالدلالة على وجود الصانع، ثم نقل مذهب من أثبت الصانع، والكلام مع من أثبته فرع عن ثبوته أولا، فاللائق بالنظر إقامة الدلالة على وجود الصانع أولا، ثم ذكر مذاهب من أثبته، ولا بأس بذكر [ ٢١/ب ] شيء في هذا الموضع ينتفع به فيما يأتي.

**فأقول**: المواد على أقسام: مادة وجوب، ومادة إمكان، ومادة امتناع، أي أن من الأقسام ما يجب أن يوجد، ويمتنع ألا يوجد، ومنها ما يجوز وجوده ويجوز ألا يوجد، ومنها ما يمتنع أن يوجد.

مثال الأول: المعلولات عند وجود علتها الثانية فإنها واجبة الوجود؛ إذ لو لم يكن

(١) في المخطوط « مثبتوا » وهو خطأ إملائي، حسب نظام الإملاء الحديث، والصواب ما أثبته.

(٢) لم يتقدم كتاب بهذا العنوان، وهذا كثيرًا ما يحدث، ومرجعه إلى أن الجويني ربما كان يملي كتبه على تلاميذه، ويقصد بتقدم باب كذا أنه شرح من قبل ربما في كتاب آخر أو مجلس آخر.

كذلك لجاز ألا يقع، ولو جاز ذلك لم تكن العلة تامة والغرض أنها تامة، والثالث: كاجتماع النقيضين وما أشبهه، والثاني: كوجود العالم على هذه الهيئة وحركات الإنسان الاختيارية إذا تقرر ذلك، فالممكن الذي يجوز أن يقع وألا يقع يستحيل وقوعه بدون مرجح يرجح وجوده على عدمه، فلا بد للممكنات من مرجح يرجح وجودها على عدمها، وذلك المرجح يجب أن يكون موجودًا؛ فإن المعدوم لا تأثير له، ويجب أن يكون وجودُهُ واجبًا؛ إذ لو كان وجودُهُ ممكنًا افتقر وجود المرجح إلى مرجح آخر، ويتسلسل.

فإذن يجب وجود ما يرجح وجود التمكين على عدمه، وهذا المرجح لا يجوز أن يكون طبيعة ولا مادة ولا عنصرًا ولا شيئًا من الحوادث لوجوب اتصاف وجوده بالوجوب، فلا شيء من هذه الأشياء كذلك، ولا يصح الترجيح إلا بصفة الإرادة التي شأنها ذلك، وهي لا تقوم إلا بمريدها، ويجب أن يكون المراد بها واجب الوجود[1]، فيلزم من ذلك وجوب وجود المريد القديم المتصف بالوجود الواجب وهو الغني الصانع. انتهى.

قال المحصلون: لو لم يوجد الصانع كان معدومًا، والمعدوم منتفٍ، والجمع بين إثبات الصانع ونفيه تناقض؛ إذ لا معنى للوجود إلا لشيءٍ ثابتٍ؛ فإن اعترف الخصم بثبوته فقد اتفق في المعنى.

**فإن قيل**: الوجود يخالف الثبوت بدليل الأحوال عند مثبتها، قلت: الثبوت يطلق ويراد به العلم متعلقًا بمعلوم، ويطلق بمعنى بعض الانتفاء، فيقول القائل: العدم ثابت بمعنى معلوم، فالثبوت منصرف إلى العلم أي العلم بالمعدوم ثابت، وقد يطلق الثبوت على العلم نفسه فيقال: أثبت فلانٌ فلانًا إذا علمه وتحققه.

فأما الثبوت الذي هو نقيض الانتفاء فلا يتصف به ما هو منتفٍ لامتناع الجمع بين نقيضين، وهما الانتفاء وعدم الانتفاء.

وأما الاستشهاد بالأحوال فلم يقل بها إلا طائفة قليلة، فمن نفاها لم يرد عليه شيء ومن قال بها أراد [ ٢٢/أ ] بإثباتها العلم بها وهي عنده لا بائنة ولا منتفية

(١) هذا مصطلح فلسفي يعنون به العلة الأولى أو الله ﷻ.

ولا موجودة ولا معدومة كما سيأتي.

وحاصل القول عند القائل بها أن العلوم: إما نفي صرف أو موجود صرف أو صفة موجود، ويستحيل كون الصانع نفيًا صرفًا أو صفة موجود، فيلزم أن يكون موجودًا، وإنما يتم الاستشهاد لفظًا لو كان القائل بالحال يصفها بالعدم، وليس كذلك، بل لَـمَّا لم يجعلها نفيًا لم يجعلها معدومة، والغرض إبطال القول بعدم الصانع، وهذا لا يتم على أصول المعتزلة، حيث وصفوا المعدوم بصفات الوجود ووصفوه بأخص صفاته، فلا يُعَدُّ على مذهبهم أن يكون الصانع معدومًا وأن يتصف بأخص صفاته الإلهية.

وقال القاضي: إذا ثبت افتقار الصنعة إلى الصانع عُلِمَ أن من يوجد ويخترع ويحيي ويميت موجودٌ قطعًا، وهذا بناء على أصله في آن صدور الفعل وإحكامه وإتقانه لا يكون إلا من وحي عالم قادر مريد؛ لاستحالة صدور ذلك من ميت أو جماد، فإذا دلت هذه الأشياء على العلم والقدرة فدلالتها على الوجود أولى؛ فإنَّ قول القائل: إن هذا البناء صدر من معدوم أبعد من قوله: صدر من جاهل، وقال أيضًا: قد دل الفعل على صانع عالم قادر حي مريد، وهو المراد بالوجود، فمن وافق على ذلك اعترف بالوجود، فإن أنكر الوجود بعد ذلك كان معاندًا.

وقال الأصحاب [1]: ثبت افتقار العالَم إلى صانع قادر عالِم، والعالِم القادر من قام به العلم والقدرة، والمعدوم لا يقوم به شيء، ولا يتحقق الاختصاص إلا بمن يتعين له وجود، ولا يستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلًا، أو من أصلهم أن كون القديم عالـمًا قادرًا صفة نفس، ولا يبعد عندهم إثبات صفة النفس للمعدوم كما تقدم.

**قالوا:** تتعلق الذات بالمقدور لتعلق القدرة، ويستحيل تعلق القدرة في عدمها، ولو قدر عدم الذات استحال تعلقها بالمقدور، وإنما امتنع تعلق القدرة حال عدمها لمقدور ولعدم قادريتها، فيستحيل عدم قادريتها من حيث استحال قيام معنى معدوم بمعدوم أو موجود.

**قلنا:** هذه دعوى بلا دليل، وقد لزمهم في صدر الكتاب قيام العرض بالجوهر في

---

(١) يعني الأشاعرة.

القدم [١]، ولم يجدوا لهم مخلصًا، ولو سلم امتناع قيام القدرة في عدمها بمحل فما المانع من تعلقها بمقدور في القدم، وإن لم تقم بمحل قياسًا على الإرادة عندكم؟ ولما قلنا: لكم إن الإرادة في غير محل لا تختص ببعض الذوات؛ قلتم: [ ٢٢/ب ] تختص بالعلم القديم لصفة هي عليها توجب لها الاختصاص، ولما ألزمناكم طرد ذلك في الفناء أحلتم ذلك معتلين بأن الاختصاص له بعض الجواهر، فكيف يستقيم مع ذلك لكم القول بأن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور؟ فهلا قلتم إنها تختص ببعض [٢] المقدورات لصفة هي عليها.

ويؤيد ذلك أن القدرة عندهم لا تتعلق بالمعدوم، وأنها تنقطع عن المقدور إذا وجد، فإذا جاز أن يكون المعدوم مقدورًا والعدم لا اختصاص له جاز أن تكون القدرة معدومة؛ فإن حاجة المقدور إلى تعلق القدرة بها كحاجة القدرة إلى تعلقها بمقدور، ولو أنصفوا في القياس لقالوا: القدرة المعدومة تتعلق بالمقدور قبل وجودها بحال واحدة، كما أن المقدور والمعدوم هو القدم على الوجود بحالة واحدة ليلزم أن يقارن القدرة مع عدم المقدور بما يعقب ذلك وجود المقدور، فكما يوجد المقدور توجد القدرة معه من غير تعلق بينهما.

**فإن قيل**: قد اقتضت القدرة المعدومة قادرًا لها لزم مثله في العجز لعدم الأولوية. قلنا: قد تقدم الجواب عنه، حيث قلنا: لا يمتنع على أصلكم أن تختص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض المقادير، وتثبت تلك الصفة للعجز، كما أن الإرادة عندكم تختص بمعنًى يقتضي ذلك منها دون الفناء.

**قلت**: وفيه نظر، فإن هذا إلزام بما لا نقول نحن به، والأولى الفرق بين القدرة والعجز بمعنًى يرجع إلى ذاتهما، وذلك أن القدرة تتعلق بتحصيل وإيجاد يستدعي قادرًا موجودًا والعجز - أيضًا على الأصل - لا يتعلق بتحصيل ولا إيجاد فلا يستدعي فاعلًا به. انتهى.

**قال المصنف**: ثم نقول هذا كله لو سلم لكم أن القدرة تفتقر في تعلقها إلى قادر، ولنا أن نقول إذا لم يقتضِ تعلق القادر بالمقدور إلى قدرة لم يفتقر تعلق القدرة

---

(١) سبق عرض شُبَه المعتزلة في هذا الأمر بالتفصيل في اللوحة ( ٩/ب ).

(٢) هذه الكلمة مكررة في المخطوط هكذا: « ببعض ببعض ».

بالمقدور إلى قادر، وإذا جاز أن تثبت القدرة معدومة غير متعلقة ولا قادر لها جاز أن تثبت متعلقة ولا قادر لها؛ لأن حاجة المعنى إلى محل يقوم به ليس لتعلقه بالغير، بل لاستحالة قيامه بنفسه، ولو سُلِّم أن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور لم يفدكم ذلك فيما نحن فيه، فهلا قلتم: إن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور؛ إذ لو ثبت ذلك افتقرت إلى قادر لها، وهذا لا يتحقق في القادر بنفسه.

ثم نقول: لَـمَّا ألزمكم الأصحاب أن تجعلوا الذات حيث تعلقت بالمقدور تعلق القدرة، فرقتم بين تعلق القدرة وبين تعلق القادر، وقلتم إن تعلق الذات بالمقدور [ ٢٣/أ ] تعلق القادرين، وأنتم الآن تثبتون (١) فرقًا بين التعلُّقين.

وبِمَ تنكرون على من يقول: إن تعلق القدرة مشروط بوجودها، وتعلق القادر لذاته ولما توجبه عليهم الرد في قولهم: إن القديم عالم حي قادر لنفسه، وكان من أصلهم أنه مريد بإرادة حادثة صرفوا الدلالة إلى الإرادة فقالوا: إن لم يطرد دلاليًا في القادر من حيث كان صفة نفس اطردت في الإرادة.

فأجابهم القاضي بأجوبة تأتي في مكانها، منها قوله: كيف يصح لكم إثبات الإرادة لترتبوا عليها قصدكم؟ فإن استدلوا عليها بافتقار الحوادث إلى مخصص قلنا: من أصْلِكم أن الأفعال المولدة تقع مرتبة متوالية من غير قصد، وكذلك فعل الساهي والنائم؛ فإن قالوا: الواقع من الأفعال المتولدة قليل، قلنا: ممنوع وأيضًا يلزم مثله في القدرة حتى يجيزوا وقوع بعض الأفعال بدونها، ويلزمكم أن القليل من فعله تعالى لا يدل على قدرته، وإذا جاز وقوع الإرادات الحادثة لم يفتقر إلى إرادة وتخصيص لزم ذلك في المرادات.

**فإن قيل**: الإرادة لا تراد فأقرب ما يقال لهم إنْ يلتزموا يخلق اللّٰه تعالى لنفسه علومًا حادثة بقدر المعلومات الحادثة، ولا تفتقر تلك العلوم إلى علم بها يتقدمها، وفيه إبطال لكونه عالـمًا لنفسه.

قال بعضهم: لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصنع في الألفاظ ببعض المعاني دون بعض، فإن صيغة أفعل تَرِدُ لمعانٍ كثيرة، ولا تختص بأحدها إلا بالإرادة.

---

(١) في المخطوط « تثبتوا » والصواب ما أثبته لتماشيه مع قواعد اللغة.

**قلنا**: لا نسلم أن الكلام ولا أنه حدث يراد ويخصص، وبم تنكرون على أصحاب البلخي (١) في قولهم: إن العلم كان في تخصيص الصيغة، ويؤيِّد ذلك بأن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب؛ فإن قالوا: نعلم أن صيغة الوعيد مثل صيغة الإيجاب. قلنا: صحيح ولكنكم أفسدتموه لما قيل لكم: القتل قصاصًا كالقتل ظلمًا، فقلتم: إن أحدهما يخالف الآخر بصفة نفسية وهي الحسن والقبح، فلم يتم لكم الرد على البلخي، ثم نقول لكم: بم تنكرون على من يقول إنه مريد لنفسه كما أنه قادر لنفسه أو يقول إنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، وهو مع ذلك معدوم، والإرادة تقتضي له كونه مريدًا بم يعود الكلام على ما قدرناه من وجوه المطالبات في القدرة وتعلقها بالقادر، وإن لم تقم به.

وما ذكرناه ألزم، فإنهم حكموا باختصاص الإرادة في اقتضاء الحكم بالقديم وإن لم يختص به قيامًا، فإذا لم يَقْتَضِ عدم القيام منع الاختصاص فالوجود في الموصوف بالإرادة مع عدم القيام لا يقتضي منزلة في الاختصاص، ومما يتعلق به في إثبات [ ٢٣/ب ] وجود الصانع أن البناء كما يدل على الباري يدل على وجوده، وهو سديد، لكن لا يتم على أصول المعتزلة، حيث جوزوا وقوع الأفعال المولدة بعد موت من صدر منه السبب. والله تعالى أعلم.

**القول في أن الصانع لا أول له:**

قد مرَّ الكلام في معنى القدم، والصحيح من الخلاف فيه، والغرض الآن الدلالة على أن الصانع قديم (٢) لا أول له ولا مفتتح لوجوده، والدليل على ذلك يستند إلى أصول تقدمت، منها افتقار الحادث إلى محدث، وامتناع حوادث لا أول لها، فإذًا ثبت افتقار العالَم إلى مُحْدِث، فلو كان محدِثُهُ حادثًا افتقر إلى مُحدِثٍ آخر

---

(١) الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو القاسم ويقال: أبو محمد، البلخي الخراساني: معتزلي، من كبار المفسرين، أكثر من النقل عن ابن عباس في التفسير، وفي سماعه منه نظر، ضعف هذا السماع عبد الملك ابن ميسرة، وابن حبان، وابن عدي، ويحيى القطان، توفي سنة مائة وخمس، المعارف: ( ٤٥٧ )، ميزان الاعتدال: ( ٣٢٥/٢ )، تهذيب التهذيب: ( ٥٧٢/٢ )، شذرات الذهب: ( ١٢٤/١ )، الأعلام: ( ٣١٠/٣ )، معجم المؤلفين: ( ٥/٢ )، تاريخ التراث العربي: ( ٤٩/١ ).

(٢) « الصانع قديم »، هذا مصطلح من مصطلحات الفلسفة اليونانية.

ويتسلسل، ويؤدي إلى جواز وجود حوادث لا أول لها وقد مر فسادُهُ.

**فإن قيل**: بِمَ تنكرون على من يقول من غلاة الروافض [١]: إن العالم أحدثه بعض الأئمة فهو محدث، والإله أحدثه، قلنا: الغرض الدلالة على أنه قديم، وسيأتي استحالة تعلق القدرة الحادثة بخلق الأجسام والأعراض.

**وقال القاضي**: قد ثَبَتَ استحالة افتقار وجود محدِثِ العالَم إلى محدِثٍ دفعًا للتسلسل في كل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتضٍ فهو واجب، وإلا احتاج إلى مخصص، فإذا ثبت وجوب الوجود لم يكن بعض الأوقات أو ما هو في تقدير الوقت أولى به من البعض، ولزم القول بوجوب الوجود، وعدم الأولية.

**قال الدهري**: لو كان صانع العالم قديمًا وهو حكيم ففعله إن كان عبثًا فهو قبيح لا يليق بحكم، وإن كان لفائدة ترجع إليه فهو مستغنٍ عنها أو إلى الغير فينبغي ألا يتأخر فعل فيه مصلحة للغير عن وقت تصوره، والأوقات متساوية، فوجب بمجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على الفعل بأكثر من وقت واحد.

**والجواب**: أن أفعال اللّه تعالى لا تعلل بالأعراض، كما سيأتي في التعديل، بل سواء أضيف النفع والضر إليه أو إلى غيره، وهذا إنما يلزم على أصول المعتزلة فإنهم قالوا: إنما يفعل اللّه تعالى فعلًا طلبًا للمصالح، وذلك لا يختص بوقت فيجرهم ذلك إلى موافقة الدهرية.

**وقال بعض المعتزلة**: إنما يفعل اللّه تعالى ما يفعله لكونه حسنًا في نفسه، وهذا لا (نستنتجه) [٢] مما مر، فإن كون الشيء حسنًا لنفسه لا يقتضي اختصاصَه بوقت دون وقت، وسيأتي الكلام عليهم [٣] في بابه.

**قالوا**: لو ثبت قديم لا أول له فإمَّا أن يثبت له وجود في أوقات غير متناهية أو لا في وقت، ويلزم من الأول القول بحوادث لا أول لها، ومن الثاني وجود موجود

---

(١) الرَّوافِضُ: قوم من الشِّيعة، سُموا بذلك لأَنهم تركوا زيد بن علي؛ قال الأَصمعي: كانوا بايعوه ثم قالوا له: ابْرأْ من الشيخين نقاتل معك، فأَبى وقال: كانا وَزِيرَيْ جَدِّي فلا أَبْرأُ منهما، فرَفَضُوه وارْفَضُّوا عنه فسُمُّوا رافِضَةً، وقالوا: الرَّوافِضَ ولم يقولوا: الرُّفَّاضَ لأَنهم عَنَوا الجماعات... (اللسان مادة: رفض).

(٢) في المخطوط هكذا « يتجه ».

(٣) « عليهم » أي على المعتزلة ويقصد الرد عليهم.

من غير وقت ولا بقدر وقت [ ٢٤/أ ] دعوى متجردة واستبعاد فقط، ولا معنى لوقوع الشيء في وقت إلا مقارنة وجوده لوجود موجود آخر، وليس من شرط تحقق ثبوت الشيء ووجوده مقاربته لشيء آخر ليس بشرط له، ولا بمحلة موجبة، ولو وجب وقوع كل حادث في وقت، لزم أن يقع الوقت في وقت آخر، ويتسلسل، ولو خلق اللَّه تعالى جوهرًا واحدًا أول ما خلق، واستمر وجوده، ولم يحتج إلى وقت ولا تقدير وقت.

وسيأتي لهذا مزيد بيان عند ذكر الآجال والأرزاق، ثم إن كان السائل قائلًا بقدم العالَم انعكس عليه السؤال فيما حكم بقدمه لإطباق العقلاء من وَحَّدَ منهم ومن اتَّحَدَ على إثبات قديم.

**قالوا:** من حكم القديم عندكم ألا يتحدد له وصف، وإن ما تتحدد له الأوصاف حادثٌ، وقد قلتم: إن القديم كان عالـمًا بأنه سيوجد العالم فلما أوجده علم أن قد أوجده، فتحدد له علم لم يكن، ولزم أن يكون محدَثًا، وهذا السؤال لا يتضح جوابه إلا بعد ذكر العلل وأحكامها وسيأتي ذلك.

## باب الدلالة على أن الباري تعالى قادرٌ عالمٌ حيٌّ

### وفي ذلك مذهبان:

**أحدهما:** الاستدلال، وتقديره أن نعلم قطعًا أن الاتحاد والخلق لا يصح من كل موجود، بل بعض الموجودات يمنع منه ذلك مثل الجمادات، وبعضها يصح منه الاتحاد، فَسَّرْنا صفات من يصح منه الاتحاد فوجدنا محدد الحياة لا يفي بذلك؛ فإن الحياة تقارن العجز في الأكثر، وكذلك العلم والإرادة وباقي الصفات حتى انتهى الحال إلى صفة القدرة فوجدناها لا تجتمع مع الاتباع من مقدورها؛ وبهذا الطريق استدللنا على العلم غير أن الحدوث دالٌّ على القدرة، والحادث دالٌّ على العلم من حيث كونه محكمًا مثبتًا منظمًا، وسنعقد فصلًا في تفسير الأحكام والإيقان ونستدل عليها بطريق السَّبر كما قلنا في القدرة.

**وقال:** نعلم قطعًا أنه - أي العاجز - لا يستطيع القيام، ولا يجيد الخط من لا يستطيع الكتابة، ولا ينشئ البناء المحكم من لا يعلم به، وكل ما دل شاهدًا دل غائبًا.

وأما الحياة فالطريق في إثباتها عند المعظم تقديم إثبات العلم والقدرة ثم السبر، فنقول من الموجودات ما يصح اتصافه بالعلم والقدرة، ومنها ما لا يصح اتصافه بهما، ولم نجد بعد السبر صفة تميز بينهما إلا الحياة.

**وقال القاضي**: الدليل على كون الصانع حيًّا وجود العقل [1]، فإنه كما يستحيل صدوره عن عاجز يستحيل صدوره من غير حي، فالفعل المحكم دال على الحياة والعلم والقدرة.

**المذهب الثاني**: [ ٢٤/ب ] دعوى الضرورة في ذلك، وتقديره أنه قد أثبت فيما مر أن العالم حادث، وأنه غير واجب من علة ولا متولد عن طبيعة، ثم رأيناه في غاية الإيقان والإبداع والانتظام مختصًّا بأنواع من الاختصاصات وضروب من الصفات يعجز العقل عن دركها ويقصر عن فهمها، فإذا نظر العاقل إلى العالم بهذه الصفة، وقد يعدم عنده أنه لم يوجد غير علة موجبة ولا طبيعة مولدة علم قطعًا أن صانعه حي عالم قادر؛ إذ لو قيل: إن الميت أو العاجز يفعل فعلًا محكمًا أو مرئيًّا منتظمًا على نحو ما يفعله الحي القادر لبادر العقل إلى تكذيبه.

والمذهب الأول لا يسلم من الطعن عند أهل المذهب الثاني إلا أن ينتهي أهله آخر الأمر إلى ادعاء الضرورة.

**وقال الأستاذ أبو إسحاق**: الحدوث والإحكام دالان على العلم والقدرة ضرورة؛ لأن معنى كون الشيء دليلًا على شيء عقلًا، ارتباطه به على وجه يتضمن العلم يوجبه لارتباط العلم به وهو متحقق هنا.

**قال المصنف**: فخرج من هذا أن العلم الضروري ضربان: أحدهما يحصل بغير سبب، والثاني أن يستند إلى سبب وهو ضربان: أحدهما يترتب العلم على السبب عادة كالعلم بخجل المخجل ووحل الموحل عند مشاهدته، والعلم بالسبب السابق، والثاني ضربان أحدهما أنه تعلق باقتضاء العلم من غير أن يرتبط ارتباط الدليل بالمدلول كالعلم الحاصل من الإدراك عند المحققين، والثاني ما يتضمن العلم ويتعلق به الدليل بالمدلول وجاحده مُراغِم كالذي نحن فيه، قال: وعنده الطريقة هي بعينها

---

(١) أي العقل البشري.

طريقة القاضي، لكن القاضي يقول: الإيقان مرتبط بعلم الصانع ربط الدليل بالمدلول، بل بعلم عنده.

**والأستاذ يقول**: إن تعلقه به تعلق الدليل بمدلوله، ولو لم يكن كذلك لجاز تقرير العلم بصدور الإيقان من فاعله مع تقدير الجهل بعلمه عند تقدير خرق العوائد، كما أن قرار الحال في الخجل لما لم يكن متعلقه بخجله، فلو خرق اللّٰه العادة ولم يتخلق العلم الضروري عند مشاهدة تلك الحال لجاز في حكمة العقل، ولا يجوز تقرير مثله في الحدث والإيقان الدالين على القدرة والعلم.

**والقاضي يقول**: لو كان ذلك دليلًا كان العلم الحاصل منه كسبيًّا لا ضروريًّا.

* * *

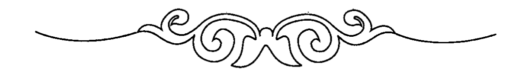


# الكتاب الثالث

# [ كتاب العلل ]



# كتاب العلل



ويقدم عليها ذكر الأحوال ومذاهب الناس فيها، ثم يرتب عليها أحكام الفلك فيقول: إذا قام العلم بمحل اتصف بكونه عالـمًا هو عين العلم القائم به عند معظم أهل الحق وأسلاف المعتزلة.

**وقال ابن الجبائي:** كونه عالـمًا زائد على العلم والذات، وهو الحال [ ٢٥/أ ] والعلم علمه وموجبه، وتردد كلام القاضي فيه فلم يجزم بإثبات الحال ولا بنفيه وبحث على الطريقتين، ولا يختص الحال بالعلم، بل كلُّ معنًى يشترط في قيامه بمحله حياة محله فهو يوجب لمحله حالًا فدخل فيه القدرة والإرادة وغيرهما والحياة أيضًا توجب لمن قامت حالًا عند من أثبتها، وما لا يشترط فيه الحياة من الصفات كالأكوان والألوان والطعوم والروائح.

**قال ابن الجبائي:** توجب الأحوال كالعلم، ومنعه في باقي الأعراض التي لا يشترط فيها الحياة، وقياس كلام القاضي تعميم القول في ثبوتها لسائر الأعراض من الألوان وغيرها وما يشترط فيه الحياة وغيره، وألحق أبو هاشم التأليف بالألوان، وقد مر فيه كلام مقنع.

ومما يليق بالأحوال أنَّا إذا وصفنا شابًّا بالوجود، ثم أثبتنا له بعد ذلك صفات أخرى لتحيز الجوهر، وكون العرض عِلمًا وقدرة فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيها وعند نفاتها هي نفس الذات.

والضابط لذلك أن الأحوال ضربان: ضرب يعلَّل، وهو الوصف الثابت للذات لمعنًى قام بها كما قدمنا، وضرب لا يعلَّل، وهو كل وصف لا يرجع إلى نفي، ولا يتناقض الجهل به مع العلم بوجود الموصوف، فإن تحيز الجوهر لا يرجع إلى نفي، ويمكن العلم بالجوهر مع الجهل بتحيزه فهو إذًا حال.

**فإن قيل:** الحدوث حالٌ أم لا؟ قلنا: ليس هو حالًا عند المحققين؛ لأنه ينبئ عن نفي ويتعلق بعدم سابق.

**فإن قيل:** صرحوا بالحق من المذهبين من غير تردد. قلنا: الذي يقوى عندنا إثباتها.

قال المصنف: وقد نسب القاضي القول بالأحوال إلى شيخنا (١) استنباطًا من كلامه في بعض مصنفاته، والذي ينبئ عنه كلام شيخنا نفيها، قال: والدليل على إثباتها أوجه.

**قلت:** فيه إشكال، فإنه قال في باب الرد على النصارى والأقانيم؛ حيث قالوا إنها غير الجواهر، فأورد عليهم لزوم عدمها مع الجوهر أربعة.

**فقالوا:** الأقانيم مع الجوهر كالأحوال. فقال في جوابه: وسيأتي القول على إبطالها، وقال هنا: إن هذه المسألة تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب، ثم ارتضى بعد ذلك ثبوت الأحوال، وأقام عليه الأدلة من وجوه أولاها بالتقديم عنده أن نفاة الأحوال يستثبتون بالفلك فربطوا الأدلة بها، وصدَّر كافة أهل الحق إثبات الصفات بطريق العلل ووجوب طردها، ولم يَصِرْ أحد من المحققين إلى إبطالها.

**قال:** [ ٢٥/ب ] والأولى بنا أن نبطل أولًا بطلان القول بالعلل مع نفي الأحوال فيقول: إذا قلنا العلم علة في كون العالم عالـمًا وكونه عالـمًا معلول فوجب بالعلة: فلا تخلو إما أن يكون الموجب أي المعلول هو الحالُ أو الذات أو يرجع ذلك إلى تسمية المحل عالـمًا بعلم، ولا يجوز أن يكون المعلول محل العلم لامتناع تعلل الذوات ولا التسمية؛ لأن سبيلها اللغة، ويجوز فيها التبديل والتغيير، وهو ممتنع في العلل العقلية.

بقي أن يكون المعلول هو الحالُّ، وهو المطلوب، وهو أحد من نفاة الحال يئول طريق العلل العقلية فإن ركب ذلك معاند وهو من مشبهي الصفات.

---

(١) يقصد أبا الحسن الأشعري رحمه الله.

**قلنا**: كيف نتصور إثبات الصفات مع إبطال الفلك؟ فإن قال: تثبت بإثبات الحقائق فإنها تطرد شاهدًا وغائبًا. قلنا: هما مختلفان كالعلة فأقول: العالم شاهدًا من قام به العلم فيجب طرده غائبًا.

**قلنا**: هما مختلفان بالقدم والحدوث، ومعنى العالِم عندكم، من قام به علم، فيرجع حاصل الكلام إلى قولنا إذا قام بنا علم، فيجب أن يكون القديم خلافه، ويلزم من طرد ذلك أنه إذا قام بنا لون أو طعم أن نقوم بالرب صرفه مخالفة.

**قلت**: وفيه نظر، أما أولًا فلأن العلمين، وإن اختلفا بالقدم والحدوث فلا أثر لذلك فيما نحن فيه. قال الخصم: إنما فقدان العلم لما قام بالواحد منا اقتضى له ذلك أن يسمى عالـمًا، فكذلك في الغالب فالعلمان، وإن اختلفا في صفة فهما مشتركان في أن كليهما فيه حقيقة العلم ونفي تصور المعلوم على ما هو به، وإما بائنًا فإنه لم يقل إنه إذا قام بأحدنا وصف يجب أن يقوم بالباري مثله أو خلافه، بل كما أن قيام المعلم بنا اقتضى وصفه بكونه عالـمًا فكذا في غيره، فأما وجوب قيام صفة به فلم يتعرض له، انتهى.

**قال المصنف**: والذي « يقطع بشعيب القوم » (١) أن نقول: كما لا يتحقق القول بالفلك مع نفي الأحوال، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق في الحدود ومع إثباتها؛ فإن العلم بالسواد مشاهدًا يخالف العلم بالبياض من كل وجه عند نفاة الحال، فلا يتصور اجتماعهما في حقيقة واحدة؛ ولذلك العلم القديم والحادث والقائل بالحال يتم له التمسك بالحقائق؛ فإن العلمين وإن اختلفا فقد اشتركا في العلمية، وهي صفة زائدة ومن نفى الحال لا يصح له اجتماع مختلفين في حقيقة واحدة، فتبطل علة الاستشهاد بالحقائق.

**فإن قالوا**: المختلفات تجتمع من حيث التسمية. قلنا: فاسد؛ فإن اللغات تختلف وتتبدل، [ ٢٦/أ ] ولو فينا واحد لا تبلغه لغة بطل ذلك في حقه.

**قال الأستاذ أبو بكر**: ليس الجامع بينهما التسمية، بل استحقا فهمًا لها، وهذا ركيك فإن الاستحقاق يطلق، فيراد به الوجوب في باب التكلف، وهو بمعزل عنا، ويراد به بمعنى إيجاب العلة معلولها، ويستحيل هنا؛ فإن العلم لا يوجب تسمية، بل

---

(١) يبدو أن هذا مَثَل.

وضع اللغات إما بمواضعة أو توقيف، فإن قال: إنما سمى أهل اللغة العلوم المختلفة باسم واحد لاجتماعها في وصف، قلنا: فذلك الوصف هو الحال دليل آخر على ثبوت الأحوال، وهو أن العلم بوجود الجوهر غير العلم بتحيزه لتصور انفكاك أحدهما عن الآخر فوجب تعدد متعلقهما ضرورة، وليس ثم غير الذات وكونها لصفة كذا وتلك الصفة هي الحال، ولا يجوز أن تتخذ متعلق العلمين؛ لأنه يلزم أن نعلم أحدهما من علم الآخر، وليس كذلك لإمكان العلم بالوجود مع الجهل بالتحيز، ويؤيد ذلك أن من الأحوال ما يعلم ضرورة، ومنها ما يعلم نظرًا واستدلالًا.

**قلت**: وفي الثاني نظر؛ فإن العلم بوجود الشيء حكم عليه، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وتصور الجوهر يستلزم العلم بالتحيز، فلزم من العلم بالوجود العلم بالتحيز. انتهى.

**فإن قيل**: إذا علم وجود الجوهر، ثم علم تحيزه، فالعلم الثاني نوع من العلم الأول، فالاختلاف يرجع إلى العلمين دون المعلومين.

**قلنا**: ممنوع، أما أولًا فلأن العلمين إذا لم يختلفا بالقدم والحدوث ولا في الجواز والوجوب واتحد متعلقهما لم يكونا علمين بل علمًا واحدًا، وأما ثانيًا فلأن العلم الثاني أفاد ما لم يفد الأول فوجب تعدد متعلقهما.

**دليل آخر على ثبوت الأحوال:**

وهو أن اختلاف المعلومين إما أن يكون لاختلاف وجودهما أو لأمر زائد على الوجود، ولا يجوز أن يكون لاختلاف الوجود؛ فإنه عبارة عن الثبوت وإنه متحد فإن السواد يخالف البياض لوجوده، ولو كان اختلافهما للوجود لاختلف المثلان فتعين صرف الاختلاف لأمر زائد على الوجود وهو الحال.

**فإن قيل**: وجود السواد يخالف وجود البياض، ولا يلزم منه مخالفة البياض البياض فإنا لم نقل إن السواد يخالف البياض للوجود مطلقًا، بل قلنا: إن السواد يخالفه لوجوده، وإذا كان من أصلنا أن كون السواد سوادًا عين وجوده، وهو مخالف للبياض فلزم اختلاف وجودهما.

**قلنا**: نحن نعلم أن [ ٢٦/ب ] حقيقة وجود السواد ثبوته، وليس كونه سوادًا من حقيقة وجوده لصحة العلم بوجوده مع الجهل بسواده، فإذا تقررت حقيقة الوجود في

النفس لم يتعلق بكون الوجود بياضًا ولا سوادًا، فلا يقع الاختلاف بمجرد الوجود فقط.

**دليل آخر**: وهو أن العالم بعلم أولًا كونه عالـمًا قبل أن ينظر في إثبات الأعراض، فإما ألا يكون لعلم معلوم أو يكون، والأول يأتي إبطاله في فصل يخصه، وإن كان فهو إما كونه عالـمًا أو علمًا [1]، والأول يلزم منه المقصود والثاني باطل؛ لأن العرض أنه لم ينظر بعدُ في إثبات الأعراض لم يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التي العلم منها.

**قلت**: فيه نظر، فإنه قبل النظر في إثبات الأعراض لا يوصف بكونه عالـمًا فإن أراد العلوم الضرورية بطل نفيه؛ لأن معلوم علمه حينئذ ما حصل عنده من الأمر الضروري. انتهى.

**فإن قيل**: يجوز أن يكون معلومه العلم، ولكن النفس علة مغايرة به لذاته. قلنا: قد كان يعرف ذاته قبل ذلك، وإنما حصل له هذا العلم بذاته، فهو يعلم قطعًا أنه تجدد له معلوم غير ذاته؛ فإن أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين، فذلك حاصل لعلمه بنفسه أو لا، ثم يتجدد علم زائد، فلو كان المعلوم الثاني هو العلم. ولا معنى لاشتغاله بعد ذلك بإثبات الأعراض التي العلم منها.

وإن أرادوا حقيقة للغيرين عند أهل الحق وهما كل موجودين، جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، فهو باطل؛ لأن الدال على ثبوت الأعراض لا يدل على عدمها، فالناظر في إثباتها قد لا يخطر له عدمها، ولا عدم محلها، ويؤيد ذلك أن نفاة الصفات يعتقدون أن الباري تعالى عالم، ويجزمون بعدم علمه، والقاضي تمسك بهذا.

وأنكر الشيخ في هذه الحالة عالمين بأنه عالم استدل من نفي الحال بأنها إما موجودة أو معدومة؛ فإن كانت موجودة وهي حادثة فهي إما جوهر أو عرض، وعلى التقديرين لها حال فلزم حوادث لا تتناهى، وإن كانت معدومة فهو القصد فكيف توصف بأنها موجبة وخلو معلوله مع أنها منفية؟

**والجواب**: بعد تسليم أنه قد قامت الأدلة القاطعة على ثبوتها وإحالة وصفها

---

(١) في المخطوط « علم » والصواب ما أثبته.

بالوجود والانتفاء، ويستحيل قيام الأدلة على ما لا يُعْلَمُ ضرورةً فتبطل دعواهم، وثبت أن المعلومات ثلاثة أقسام: أحدها وجود، والثاني عدم وانتفاء، والثالث وصف [ ٢٧/أ ] وجود وحال له تتبعه لا توصف بالوجود على انفراده، والخصم مطلوب بإبطال ذلك نظرًا وحجاجًا؛ فإن ادعى الضرورة قطع الكلام معه أو أجيب بواضح الأدلة، ولو جاز ادعاء الضرورة فيما نحن فيه لقيل قول المعتزلة لمن أثبت الحال: قد خالفتم الضرورة في قولكم: إن العلم ليس هو الذات، ولا غيرها ولا مخالفًا لها ولا مماثلًا.

وكذا قول الدهري: إن إثبات موجود قائم بنفسه غير مباين للعالم ولا مدانٍ له خلاف للضرورة. وكذا قول المجسِّمة [1] في قولهم: يستحيل رؤية مرئي في غير جهة غير ذلك من الأباطيل.

**فإن قيل**: الأحوال أشياء أم لا؟ قلنا: نقطع بأنها ليست أشياء، وقد تردد كلام الجبائي في ذلك مبينًا في ذلك.

**فإن قيل**: إذا قلتم إنه ليس شيئًا فقد صرحتم بنفيه.

**قلنا**: هذا كالذي قبله؛ فإن قال الخصم: لا مرتبة بين الوجود والعدم. قلنا: إذا فهمت معنى الوجود والانتفاء فنحن نثبته وصفًا للوجود، وننفي عنه صفة الوجود والعدم، وهذا مفهوم بلا شك فيه، وإنما المحارضة والمعاوضة في استحالة ذلك أو صحته، إما لضرورة عقل أو نظر.

**قلت**: هذا نص المصنف بحروفه وهو كما ترى، والذي فهمته منه بالقوة أن الوجود أمر محقق ثابت، ومع ذلك لا يوصف بالوجود لامتناع التسلسل؛ ولأنا نعدم التناقض، هذا ما فهمته من كلامه، ولعلَّ مرادَه خلافُهُ. انتهى.

**قالوا**: الأحوال إما أن توصف بالتماثل أو بالاختلاف أو لا توصف بأحدهما. وعلى الأولين يلزم التسلسل؛ فإن الاختلاف والتماثل أحوال، والثالث غير معقول.

**قلنا**: التماثل والاختلاف من صفات الموجودات، فإذا لم تكن الأحوال موجودة ولا معدودة لا نفرض ذلك فيها، ثم نقول: قد توقف مثبتو الصفات القديمة في

(١) المجسمة: من أثبتوا الصفات إثباتًا انتهى بهم إلى التجسيم والتشبيه، ومن أشهر هؤلاء الكَرَّامية، وهناك بعض السلف ممن حرموا التأويل مطلقًا فانتهى بهم إلى التجسيم.

تماثلها واختلافها مع جزمهم بوجودها، فإذا لم يتعد ذلك فيما يوصف بالوجود، لم يتعدَ فيما لا يوصف بوجود ولا عدم.

**قالوا**: يلزم من إثبات الأحوال جواز تماثل المختلفين من وجه واختلافهما من وجه، ويلزم من ذلك كون الباري تعالى مماثلًا لخلقه من وجه ومخالفًا من وجه. قلنا: وقد تقدم في كتاب التماثل ما فيه كفاية في رد هذا القول.

**فصل:**

**فإن قيل**: إذا قلتم: إنَّ الحال لا موجودة ولا معدومة، وليست شيئًا فهل هي معلومة وحدها مقدورة مرادة مخبر عنها؟

**قلنا**: قال ابن الجبائي ومتَّبِعوه: ليست معلومة ولا مجهولة، ولا مقدورة ولا مرادة. والذات معلومة عنده على الحال، ويتميز عند العالم علمه بالذات على حال وعلمه بها على حال أخرى. [ ٢٧/ب ] ومن أصلهم - كما تقدم - أن المعلوم شيء والشيء إما موجود أو معدوم يصح وجوده؛ فلهذا قالوا هي [١] غير معلومة.

**وقال القاضي**: إذا قلنا بالأحوال قطعنا بأنها معلومة مقدورة مرادة مذكورة على حالها؛ فإن من علم الذات، ثم علم أنها على حال تحدد له علم ضرورة فمعلوم علمه الثاني لا يجوز أن يكون الثاني، فإنها معلومة أولًا.

**فإن قيل**: لا نعلم الشيء إلا على حال إما جملة أو تفصيلًا، ولا تُعلم ذات من غير حال فإنا نعلم الذات حِسًّا أو إدراكًا، وإنما يدرك الشيء على أخص أوصافه.

**قلنا**: فكيف يكون الأخص مدركًا، وهو غير معلوم، وكل مدرك معلوم وفاقًا؟

**فإن قيل**: ندرك الذات على الأخص. قلنا: نفرض الكلام فيمن أدرك ذاتًا على حال، ثم استدل بعد ذلك على حال أخرى، فما هو تعلق علمه ثانيًا؟ على أن طُرُقَ العلم لا تنحصر في المشاهدات، فلو أخبر الصادق عن ذات ولم يخبر بحالها وطعنا بخبره، ثم نظرنا في أحوالها وتحرر القول أن من علم ذاتًا ثم علمها على حال فمعلومه ثانيًا لا يجوز أن يكون الذات، وإلا لزم أن يكون الذات [٢] وإلا لزم أن يعلم

---

(١) هي: أي الحال.

(٢) « وإلا لزم أن يكون الذات » هذه الجملة ربما تكون زيادة في النسخ.

الحال كله علم الذات والفرض أنه كان عالـمًا بالذات قبل الحال، ويلزم أيضًا تساوي العلمين وتناسبهما وهما مختلفان وفاقًا بيننا وبينه، ولا يجوز أن يكون له معلوم؛ لأن ذلك محال كما سيأتي، ولأن الخصم لا يقول به، بل يقول إن عِلْمه الثاني عِلم بالذات على الحال فله عنده تعلق، وإنما نناقش في تعيينه، وإذا بطل القسمان لزم أن يكون معلومه ثانيًا هو الحال فقط.

ولو سلك واحد مسالك الخصم في الجوهر مع العرض فقال: أنا لا أعلم العرض، بل أعلم الجوهر موصوفًا به، لم يكن الخصم دفعه، ثم يقول: إذا علمنا ذاتًا بالضرورة، ثم استدللنا على ثبوت حال لها فلا بد للدليل من مدلول، والعاقل يعلم لا معلوم له لا يقول بدليل لا مدلول له، وحينئذ فمدلول الدليل ليس نفس الذات؛ لأن الغرض أنها معلومة ضرورة فلا يستدل عليها، وأيضًا فالدليل المنصوب على ثبوت الحال لا تعلق له بالذات فلا يكون مدلوله الذات فلزم أن يكون مدلوله الحال. وأيضًا فقد وافقونا على إحالة قدرة لا مدلول لها. ومن أصلكم أن المعدوم ذات وشيء وليس ذلك من أثر القدرة، فإذا وجد المعدوم فإن زعمتم أن وجوده غير ذاته نقضتم أصلكم، وإن قلتم: وجوده حال فهي عندكم غير مقدورة، وفي ذلك قطع أثر القدرة جملة واحدة.

[ ٢٨/أ ] قال ابن الراوندي: هي ما كان المعتل بها معتلًّا، كقوله: كان لذا الأجل كذا. وردَّ بأنه أبدى وجهين مناقضين على هذه الصورة [١] لزم كونهما علمين فردُّ الفلك إلى الأقوال فاسدٌ كرد الحدود والحقائق إليها.

**وقال الكعبي**: العلة ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال إن لم يمنع مانع. ورد بأن العلة لم تجر خلف المعلول عنها، فلا فائدة في التقييد، وإن جاز في حال جاز في غيرها، فلا يختلف الحكم؛ فإن العلم إذا قام بمحل فإن اتصف بكونه عالـمًا أو في أول حال قيامه به يقلل فائدة التقييد، وإن زعم أنه لا يتصف به فعل باهت. وإنما حمله على ذلك قوله: إن السبب المولد علة في المسبب، ومن حكم المسبب عنده أن يعقب السبب، وسيأتي إبطاله.

**وقالت المعتزلة**: هي ما يغير حكم المحل، وينقل من حال إلى حال، وقال بعضهم:

(١) شِبْه الجملة « على هذه الصورة »مكررة في الأصل.

ما يتحدد الحكم بتحددها. ورُدَّ بأن القديم يجوز أن يعلل بالجائز مع استحالة تحدده، وبأن ذكر التحدد في الأحوال فاسد؛ فإنها لا توصف بالوجود. ولو خلق اللّٰه تعالى جوهرًا، وخلق معه في أول حال وجوده علمًا قائمًا به، العلم علة في كونه عالـمًا، وهو مقارن له، ولم يتقدم الجوهر حالة فينتقل عنها، ولأهل الحق عبارات مختلفة فقيل: هي الجالبة، وقيل: هي المثيرة له، وقيل: المؤثرة فيه.

**وقال الأستاذ أبو بكر:** كل ما أوجب استخفاء يعلم أو نسميه به. ورد الأول بأن الحل بالبدل على إيجاب، وكذا المثيرة والمؤثرة. وأما حد الأستاذ أبي بكر فلا يستقيم له مع نفيه للأحوال وقوله: « أو نسميه » غير سديد؛ فإن الاسم يوجد في اللغة إما توقيفًا أو وصفًا، ويستحيل أن يكون قيام الأعراض بمحالها موجبًا لتسمية ووضع لغة، وغير ذلك.

**والصحيح ما ارتضاه القاضي**، وهو أن العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكمًا، وأما المعلول فكل من قال في أصل العلة قولًا أجرى منه قولًا في المعلول، وهو عند القاضي ما أوجبته العلة.

## باب شروط العلة وأحكامها

من شروط العلة [1] أن تكون موجودة؛ فإن المعدوم منتفٍ، والإيجاب إثبات،

(١) علَّة الشيءِ ما يتوقَّف عليهِ ذلك الشيءُ، وهي قسمان: الأول ما يتقوَّم بهِ الماهيَّة من إجزائها ويسمَّى علَّة الماهيَّة. والثاني ما يتوقَّف عليهِ اتّصاف الماهيَّة المتقدمة بأجزائها بالوجود الخارجي ويُسمَّى علَّة الوجود. وعلَّة الماهيَّة إما أن يجب بها وجود المعلول بالفعل أو بالقوة. وهي العلَّة الماديَّة. وإما أن يجب بها وجودهُ. وهي العلَّة الصورية.
وعلَّة الوجود إما أن يُوجَد منها المعلول أي يكون مؤَثِّرًا في المعلول موجدًا لهُ. وهي العلَّة الفاعلية، أو لا وحينئذٍ إما أن يكون المعلول لأجلها. وهي العلَّة الغائيَّة، أو لا، وهي الشرط إن كان وجوديًّا وارتفاع الموانع إن كان عدميًّا. وقال في الكليات كلُّ أمرٍ يصدر عنهُ أمر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغير إليهِ فهو علةٌ لذلك الأمر والأمر معلولٌ لهُ. فتعلَّق كل واحدٍ منهما بالقياس إلى تعلق الآخر وهي فاعلية وماديَّة وصوريَّة وغائيَّة...
والعِلَّة التامَّة عند الحكماءِ ما يجب وجود المعلول عندها. والعلَّة الناقصة خلافها. والعلَّة المُعِدَّة هي التي يتوقف وجود المعلول عليها من غير أن يجب وجودها مع وجودهِ كالخطوات. ( اللسان – مادة علل ).
( العِلَّة ): المرض الشاغل. و – ( عند الفلاسفة ): كل ما يصدر عنه أمرٌ آخر بالاستقلال أو بوساطة انضمام غيره إليه فهو عِلَّة لذلك الأمر، والأمر معلولٌ له، وهي علَّة فاعلية، أو ماديَّة، أو صَوريَّة، أو غائيَّة =

ولا يرتبط إيجاب بمنتفٍ لا يقال وصفكم له بالمعدوم إثبات له؛ فإن المعدوم وضع لتحقيق النفي والانتفاء يدرك باللفظ؛ لقولنا: انتفى للمعدوم والإثبات الموهم عائد على الصفة وهي موجودة ومفهومها منتفٍ، وأيضًا فلو جاز كون العلة معدومة جاز أن يقال العلم عالم بعلم معدوم، ولو [ ٢٨/ب ] جاز ذلك جاز نقيضه، وهو أن الجاهل جاهل بجهل معدوم؛ فلزم من ذلك أن يكون جاهلًا عالـمًا؛ إذ لو قدر العلم معدومًا لم يكن علمًا؛ ولأن من شرط العلة قيامها بمحلها، وهو ممتنع في المعدوم، وكل هذا لا يتم على أصول المعتزلة؛ فإن العدم عندهم غير منتفٍ، وجملة صفات الأنفس تثبت في العدم والوجود.

**وقولنا:** إن العلم لو قدر معدومًا خرج عن كونه علمًا [(١)] لا يتم عندهم، فإنهم قالوا: العلم في العدم علم، وقولنا: يشترط قيام العلة بمنزلة العلم لا يتم عندهم، حيث قالوا: الرب تعالى يريد بإرادة غير قائمة به، ومن أصلهم أن المعدوم يماثل الموجود، ومن حكم المثلين تساويهما في الأحكام الواجبة والجائزة، وإن تعلقوا بما قلناه من أن المعدوم لو أوجب حكمًا لزم التناقض، واتصاف الشيء بالضدين هذا غير سديد عندهم.

ولنا أن نقول لهم: ما المانع من اختصاص العلم بصفة توجب له كونه موجبًا دون ضده؟ وإذا جاز اختصاص أحد المثلين بما لا يختص الآخر جاز مثله في المختلفين، يؤيده، أن إرادة الباري تعالى مثل إرادتنا مع اختصاصها بالكون لا في محل، والجوهر المعدوم مثل الموجود، والموجود يختص بالتحيز.

**فإن قيل:** لو كان العلم علم الكون لكون العالم عالـمًا فإما أن يكون علم لذاته أو لكونه علمًا، ويلزم على الأول أن يكون كل ذات علمًا، وعلى الثاني أن يكون الحال علمًا [(٢)] وهي غير موجودة عندكم وقد عللتم بغير موجودة.

---

= ومن كلِّ شيء: سببه. و ( عند العَروضيين ): التغيُّرُ اللاحقُ بالأسباب والأوتاد في الأعاريض والضروب خاصةً، لازمًا لها. وحروف العلة: الواو والألف والياء. ( ج ) عِلَّات، وعِلَلٌ. ويقال: جرى هذا الأمرُ على عِلَّاتِه: على كلِّ حال. ( الوسيط: مادة علل ) .

(١) في المخطوط علم، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط علم، والصواب ما أثبته.

**قلنا**: قيام الدليل على أن كون العالم عالـمًا معلل بالعلم، فأما كون العلم علمًا وعلة فمما لا يُعلَّل على ما يأتي بيانه في باب ما يعلل ولا يعلل. والحق إثبات الدليل فما قام الدليل على تعليله عُلِّل وإلا فلا، ومما تبطل فيه العلل كون العلة علة.

**فإن قيل**: العلم علة باتفاق، فالموجب للحكم إما وجوده أو حاله أو مجموعها، ويلزم على الأول أن يكون كل وجود علة، وعلى الثاني التعليل بما لا يوصف بالوجود، وعلى الثالث اجتماع علتين على معلول واحد، والكل باطل.

**قلنا**: لا يتم التقسيم إلا إذا كان العلم شيئين، وليس كذلك، بل هو شيء واحد، والممتنع تعليل حكم بذاتين، أما بذات واحدة لها حال فلا، وسيأتي له مزيد بيان.

ومن شرط العلة العقلية قيامها بمنزلة الحكم، فلا توجب العلة الحكم إلا لمحله، ويمنع ذلك الأستاذ أبو بكر؛ فإن فعل الباري تعالى علة في كونه فاعلًا، ويستحيل قيام شيء به، والعلم علة في كون متعلقه معلومًا، وغير قائم به، والأوامر والنواهي علة في الأمر والنهي، ولا تقوم بالمأمورات والمحرمات.

**قال**: وجعل القاضي الوجود علة لصحة [ ٢٩/أ ] الرؤية، وإن كنا نعلم أن الوجود لا يقوم بالموجود.

**قال المصنف** مجيبًا عن القاضي ورادًّا على الأستاذ: إذا أوجبتْ العلةُ حكمًا لذات فإما أن تكون مختصة بتلك الذات من وجه أو لا؛ فإن لم تكن مختصة جاز أن يخلق اللّٰه تعالى علمًا، فلا يختص ببعض الذوات، ويلزم به اتصاف جملة الذوات به، وهو باطل؛ إذ الذوات منقسمة بالضرورة إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم، وإن اختصت العلة ببعض الذوات من وجه، فذلك الوجه إما أن يتعلق بجعل جاعل، أو يرجع إلى ذات العلم.

فإن كان الأول أي أن خالق العلم يجعله مختصًّا باقتضاء الحكم لبعض الذوات، جاز أن يقوم مزيد علم، ويجعل اللّٰه تعالى اختصاصه مقتضيًا لقيام حكمة تغمر وتعلم أحدهما بعلم قائم بغيره، وهو باطلٌ فلا وجهَ في الاختصاص إلا قيام العلة بمنزلة الحكم، ولا يتم ذلك عند المعتزلة مع قولهم: إن إرادة اللّٰه تعالى غير قائمة بمحل وهو مريد بها.

ورام الجبائي الخلاص من ذلك فقال: يُشترَط اختصاص العلة بمنزلة الحكم منها

على أشد وجوه الاختصاص، وأبلغ ما يتصور منه وهو ثلاث مراتب: أحدها [(١)] اختصاص القيام، وهو أخصها، وذلك إيجاب الكون الحكم الكائن، والثاني اختصاصها ببعض الجملة المستحقة للحكم، كقيام العلم بجزء من العالم، والثالث الإرادة الثابتة لا في محل لامتناع تصور الرتبتين السابقتين فيها فأبلغ ما يتصور إرادة في غير محل.

**قال المصنف:** أما اختصاص القيام فمسلَّم، وأما وجوب الحكم للجملة مقام العرض ببعضها فباطل كما سيأتي. وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهًا من الاختصاص، بل قال: لا يتصور إلا هذا.

**قلنا:** فامنعوا إثبات الحكم بها أو جوزوا إيجاب العلة معلولها من غير اختصاص. وقوله: « لا يتصور إلا هذا » إنما يتصور لو أبدى وجهًا من الاختصاص، ثم قال لا يتصور، ثم كل ما ذكره تبطل علته بالفناء، كما تقدم غير مرة.

وقول الأستاذ لا يُشترط قيام العلة بمنزلة الحكم منها ثم نقله غيره ونقله عن شيخنا لا عن نص له في كتاب، بل استنباطًا من كلامه، فأما قوله: القول علة في كون الفاعل فاعلًا قد سبق فساد ذلك، وقوله: العلم علة في كون المعلوم معلومًا لما سيأتي إبطاله، وكذلك البقاء وهو من أغمض [(٢)] أحكام الصفات، وقوله النهي علة في تحريم المحرم باطل؛ فإن النهي قديمٌ وفاقًا، فنقول بعد ذلك ما التحريم؟ فإن قال صفة في المحرم، فهو باطل عند أهل الحق؛ فإنَّا لا نجعل المحرم وصفًا بالتحريم، بل المعتزلة يجعلون التحريم راجعًا إلى القُبح وهو من صفات [ ٢٩/ب ] النفس عندهم؛ ولذلك قالوا إنه يُستدْرَك عقلًا، كما يُستدرك بتمايز صفات الذوات ضرورة ونظرًا.

والتحريم عند أهل الحق يرجع إلى حكم الشارع لا إلى صفة المحرم، فالتحريم هو نفس النهي، كما سيأتي، فرجع حاصل قول الأستاذ إلى أن النهي علة في النهي، وهو محال، وقد تقدم إبطال تعليل المسببات على أن النهي قديم، والتسميات حادثة، فلو علل التسمية بالحكم القديم لزم إما قدم المسببات لوجوب مقارنة العلة معلولها

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) « أغمض » اسم تفضيل من الفعل غَمُضَ، وتعني من أشد الأحكام غموضًا، وهذا يدل على أن صفة البقاء تشمل مسائل عدة غامضة تحتاج مزيد بحث ونقاش.

وفاقًا، وإما تقدُّم العلة على المعلول، وفيه إفساد العلل، وقد تقدم استحالة إثبات العلة والمعلول مع نفي الحال.

**ثم نقول له:** أيجوز أن يقوم العلم بمحل والعلم به بمحل آخر؟ فإن منع ذلك لم يجد إلى دليله سبيلًا، وأما نقضه لكلام القاضي في قوله: إن الوجود علة لصحة رؤيته، فالذي استقر عليه جواب القاضي بعد التردد منع كونه علة، ومن شروط العلة العقلية اطرادها وانعكاسها، فحيث تثبت العلة وجب ثبوت المعلول، وحيث امتنعت وجب انتفاؤه، والكل متفقون على ذلك، وكل طائفة تزعم أن هذه القاعدة لا تمشي على أصل خصمها، ولا يلتزم أحد منهم خلافها.

وقد ذكر المحصلون عبارة موهمة فنذكرها، ونذكر المراد منها، قالوا: العلة إذا وُجِدَتْ ثَبَتَ الحكم بوجودها، ويُنفى بعدمها، فظاهر هذا الكلام كالدليل على أن عدم العلة يُوجِب انتفاء الحكم كما أن وجودها يوجب ثبوته، وليس كذلك؛ فإن العدم لا ينتصب علة، كما مر، وسيأتي أنه لا يجوز أن يكون معلولًا فمرادهم باللفظ الذي يجوز أنه تخصيص الحكم بوجود العلم الموجه له، لا تقدير العدم موجبًا، ثم الدليل على وجوب طرد العلة وعلتها مع أن ذلك ليس ضروريًا، وأنه لا ركون إلى الاتفاق في العقليات، هو أن العلم إذا أوجب كون العالم عالـمًا، فلو جاز هذا الحكم بدون العلم، فإما أن يجوز لعلة أخرى أو لا لعلة؛ فإن كان لعلة أخرى، فإما أن يكون مثل العلم أو بخلافه.

فإن كانت مثل العلة فهي علم؛ إذ لا يماثل العلم إلا علم، وإن كانت بخلافه لزم جواز ثبوت الحكم الواحد بعلتين مختلفتين، وهو باطل، وسيأتي لإبطاله باب وحده، فإنه من أهم الأصول, وإن يثبت الحكم لا لعلة فهو تناقض؛ إذ الكلام مفروض على من قال: إن العلم إذا ثبت أوجب كون محله عالـمًا فإذا اعترف بذلك، ثم جوَّز ثبوت هذا الحكم بدون العلم، لم يأمن من ثبوته غير موجب العلم مع العلم. ثم يقال له: إذا اتصف المحل بكونه عالـمًا، وقد قام العلم به جوزتَ ثبوت هذا الحكم بغير علم فاعله يثبت الآن من غير اقتضاء [ ٣٠/أ ] العلم إياه على الوجه الذي كان يثبت لو لم يكن، فبطل التوصل إلى كون العلم موجبًا لهذا الحكم؛ ولذلك قالوا: العلة إن لم تطَّرد لم ينعكس.

**فإن قيل:** هل يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير موجب عنه؟ قلنا: لا، فإنه يُستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها، فلو جاز ذلك لزِمَ ثبوت العلم مع عدم اتصاف محله بكونه عـالـمًا، وعدم عالم به، ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة، مع إثباتهم عـالـمًا من غير علم، وهو تصريح بعدم انعكاس العلة. فإن قالوا: إنما يعلل الحكم الجائز لا الواجب، والتعليل في الجائز مطرد منعكس.

**قلنا:** المعلل شاهدًا كون العالم عـالـمًا لاستحالة كون الدليل جواز كونه عالماً، فإذا ثبت أن المعلل هو الحكم نفسه، والعلم علة في الحكم لا في وصفه بالجواز، وثبوت الحكم من غير علة نقص. فإن قالوا: تعلل الحكم شاهدًا بدلالة الجواز وهي مثبتة عن صفات الباري تعالى.

**قلنا:** قد وافقتم على اشتراط العلة فقولوا لنا لِمَ [١] قامت دلالة تمنع من تعليل قبل هذا الحكم في بعض القضايا فقد بانَ بُطلان تعليل هذا الحكم جملةً وتفصيلًا؟ وسنوضح عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائبًا بعد ثبوتها شاهدًا.

**فإن قيل:** إذا قارَنَ وجود شيء ثبوت العلم وعدمه، انتفى الحكم، فهل يكفي ذلك في تسمية ذلك الشيء علة أو لا؟ قلنا: اتفق المحققون على عدم الاكتفاء بمجرد الطرد والعكس [٢] في وصف الشيء بالعلة كأنهما شرط في العلة، وليسا إمارة على

---

(١) في المخطوط لما والصواب ما أثبته.

(٢) الطرد: ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت، ( التعريفات للجرجاني مادة الطرد ). والعكس: في اللغة عبارة عن رد الشيء إلى سننه أي على طريقه الأول مثل عكس المرآة إذا ردت بصرك بصفائها إلى وجهك بنور عينك، وفي اصطلاح الفقهاء: عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردًّا إلى أصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع فيكون العكس على هذا ضد الطرد. وهو التلازم في الانتقاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود، وقيل العكس عدم الحكم لعدم العلة. والعكس المستوي هو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانيًا والجزء الثاني أولًا مع بقاء الصدق والكيف بحالهما كما إذا أردنا عكس قولنا كل إنسان حيوان بدلنا جزأيه وقلنا: بعض الحيوان إنسان أو عكس قولنا لا شيء من الإنسان بحجر قلنا لا شيء من الحجر بإنسان. وعكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءًا أولًا ونقيض الأول ثانيًا مع بقاء الكيف والصدق بحالهما، فإذا قلنا كل إنسان حيوان كان عكسه كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان، وعكس النقيض هو جعل نقيض المحمول موضوعًا ونقيض الموضوع محمولًا، ( التعريفات للجرجاني مادة العكس ).

صحتها، فقد يقارن الحكم ما ليس علة له كلازم العلة وفاقًا إذا علمنا شيئًا تعلق علم اللَّه تعالى بكوننا عالمين، فلو زال علمنا بذلك الشيء، زال ذلك التعلق، فقد اطرد تعلق علم الباري تعالى بعلمنا وجودًا وعدمًا، مع أن علمه تعالى ليس علة لعلمنا.

**فإن قيل**: إذا لم يكتف بذلك جاز أن يكون العلم في كون محله عالـمًا، وإن كان مقارنًا له، وهذا مما يعظم موقعه، وقد اختلفت عبارة المحققين فيه، وذكر الأستاذ طُرُقًا كلها مدخولة منها: قال: مهما اطَّردتِ العلة وانعكست ولم تعد نقيصة عقلية علم أنها علة، وأيد بأنه إذا فسد سائر الأقسام، واطرد واحد منها سلما من العكس كان علة ونقصًا، يجوز الإخلال بقسم منهما، ولو غير علة وجد كذلك، وبأن وجوه القدح لا تنحصر فيما ظنه الناظر قادمًا فلعل وراء ما ظنه قادحٌ قَصُرَ عن دركه ومبالغة النظر، وبذل الوسع لا يوجب جرمًا، وادعاء الحصر ممنوع، وعدم الوجود لا يدل على عدم الدليل.

ومنها قال [1]: إذا اطردت العلة، وانعكست واستحال وجود الحكم دونها، وبالعكس [ ٣٠/ب ] قطع بصحتها وانتصابها علة، ونقض بأن الطرد والعكس غير كافٍ - كما مر - والكلام في السلامة من القادح، وباقي كلامه تفسير للطرد والعكس، ثم حاصله يرجع إلى التسمية ووجوب المقارنة لا يتحقق بها لرجوعها إلى العلة.

ويجوز قيام العلة بمحلها، وإن لم توضع لغة أو رُفعت بعد وضعها، والطريق المرضي في إثبات كون الوسط مفروضًا مع القائل بإثبات الأعراض، فإذا سلم ذلك، قلنا: إذا قام العلم بمحل، واتصف محله بكونه عالـمًا، جزمنا أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا ومحله عالم، ولا يكون المحل عالـمًا مع انتفاء العلم، ويستحيل ثبوت عالم بغير علم في الشاهد، فإذا ثبت ذلك صح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم، وانتفاؤه عند انتفائه حتى لا يسوغ ثبوت أحدهما دون الثاني، ثبت أنه المؤثر فيه.

**فإن قيل**: هذا اقتصار على مجرد الطرد والعكس إنباء عن ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم لوجوب اقترانهما، وقد ينظر فإن ألزم العلة يجب مقارنة المعلول وجودًا وعدمًا وليس بعلة، وقد ذكرنا في خلال الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد على مجرد الطرد والعكس، وقد أحلنا وجود عِلمٍ لا عالم به.

(١) أي الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

**فإن قيل:** كما يستحيل ذلك يستحيل وصف حادث بالعلم، ولا يكون اللَّه تعالى عـالـمًا به فهلا جعلتم علم اللَّه تعالى علة فيه؟

**قلنا:** هذا باطل من وجهين:

**أحدهما:** لو كان علم اللَّه تعالى علة في علة المحدث لزم الحكم بعدم المحدث؛ لأن المعلول لا يتخلف عن علته. فإن قال قائل: التعلق علة. **قلنا:** تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ولا حال ولو كان حالًا لم يكن علة؛ فإن الحال تُعلل ولا يُعلل بها.

**والثاني:** أن الباري تعالى لم يكن عـالـمًا بهذا الحكم من حيث هذا الحكم، بل من حيث وجوب تعلقه بكل معلوم.

**فإن قيل:** مُعَوَّلُكم على وجوب انتفاء الحكم عندنا انتفاء العلم ودعوى كون وجوب الاقتران زائدًا على الطرد فِيمَ تنكرون على من زعم أن الحكم يثبت من غير علم؟

**قلنا:** إن منعتم ثبوت الحكم عند ثبوت العلم فهو بُهْت [1] وإن [2] سلمتموه طردًا لزم تسليم العكس كما تقدم.

**فإن قيل:** يجوز أن يثبت مع العلم معنى آخر هو علة في الحكم والعلم شرط فيه ومقارنة العلم للحكم لكونه شرطًا في العلة لا نفيها، كما تقارن الحياة القدرة.

**قلنا:** العرض سوف يعلل الحكم بعلة إتمامًا واقتضاء، فنحن نسميها العلم وأنتم مانعون ذلك وما قلتموه مقابل بمثله؛ فإن المعنى الذي تقدرونه علة، وتجعلون العلم شرطًا فيه يجوز تقديره أيضًا شرطًا والعلة معنًى آخر، وذلك المعنى أيضًا يجوز فيه مثل ذلك وهو يؤدي إلى التسلسل وأيضًا [ ٣١/أ ] فإنا قلنا يستحيل ثبوت العلم، ولا يكون محله عالمًا فلو كان العلم شرطًا لجاز وجوده بدون مشروطه كالحياة والعلم.

---

(١) بَهَتَ الرجلَ يَبْهَتُه بَهْتًا، وبَهَتًا، وبُهْتانًا، فهو بَهَّات أي قال عليه ما لم يفعله، فهو مَبْهُوتٌ. وبَهَتَه بَهْتًا: أخذه بَغْتَةً. والبُهْتُ والبَهِيتَةُ: الكَذِبُ. ( اللسان: مادة بهت ).

(٢) في المخطوط « إن » بدون الواو ويبدو أنها سقطت من الناسخ فأضفناها هنا.

## فصل في الصفات الموجبة للأحوال:

اختلف مثبتو الأحوال في أن الصفات الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالها هل تختص أحكامها بمحلها؟ أم تقسم الجملة إلى المحل ببعضها؟

**فقالت المعتزلة:** كل وصف يُشترط فيه الحياة يعم حكم الجملة التي المحل منها كالعلم والقدرة، وكل وصف لا يشترط فيه الحياة يختص حكمه بمحل ولا يعم الجملة كسائر الأكوان.

**وقال من حقق منهم:** إن الحياة في هذا كالألوان، فإذا قام بجزء حياة فالحي منها ذلك الجزء فقط، وإذا اتصفت الجملة بالحياة قام بكل جزء منها حياة؛ فإن الحياة عندهم كون، وليست حالًا لاشتراطهم في الحال الحياة.

ونحن إذا قلنا بالأحوال قطعنا بأن الأحوال الموجبة عن العلل تختص بمحال العلل، فإذا قام بجزء من القلب جزء من العلم، فالعالم ذلك الجزء الذي قام به العلم، ويجوز أن يقوم بجزء آخر من القلب جهل بما قام بالجزء الأول العلم به.

**وأنكر المعتزلة ذلك لصرفهم الحكم إلى الجملة.** قال: والدليل على ما قلناه أن العلم إنما يوجب الحكم لما له به اختصاص، وإلا لزم من أن يكون العلم الواحد موجبًا لكون جُملة الجواهر عالَمه، وكذلك الجهل، ويلزم منه تناقض الأحكام وتصادمها، فإذا تقرر وجوب الاختصاص بين العلم وبين ما له الحكم منها لم يخل الاختصاص من أن يكون راجعًا إلى قيام العلة بمنزلة الحكم منها أو لا، فإن كان كذلك فهو المطلوب؛ فإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص اتصال محل العلم بالجملة. قلنا: هذا محال فإن العلم هو الطالب للاختصاص بما له الحكم به، فيجب أن يتحقق وجه الاختصاص فيه وإيضاحه أن المحل لا يقتضي للعرض القائم به حكمًا، بل المعنى هو الذي يقتضي الحكم لمحله، والاتصال المذكور لا يتحقق في العلم، وإنما يجوز على الأجرام، فلا يرجع هذا الاختصاص إلى العلم، ولو سلم ما قاله لم نعده؛ فإن اتصال الجوهر بمثله لا يوجب اختصاصه به، ولا يؤثر فيه، بل الحكم لكونهما المقتضين اختصاصهما بجزئيهما والألوان التي تقتضي الاجتماع، والتأليف لا يتعدى حكمها محلها، فإذا ثبت عدم تأثير الجوهر في مثله، وأن المقتضي للاجتماع لا يتعدى حكمه فلأن لا يتعدى حكم المعاني القائمة بالجواهر المجتمعة أولى.

**ثم نقول**: لو صارت الجملة [ ٣١/ب ] المؤلفة في حكم الشيء الواحد وجب أن تكون بمعنى الواحد حين يقوم بها معنى واحد، وكل ما يرومون به انفصالًا لا غير هذا يبطل عليهم علمهم بالتأليف؛ فإن من أصلهم أن جزءًا واحدًا من التأليف يقوم بجوهرين كما قدمناه في الأكوان، وأيضًا فإن كل ما يتعدى الجملة يستحيل عندكم قيامه بحيزين متضادين منها، والعجز والقدرة عندكم كذلك، وهذا باطل فإنا نجد الواحد قادرًا [(١)] بإحدى يديه عاجزًا بالأخرى؛ فإن قالوا: القائم ما ( يقوم ) [(٢)] به منع لا عجز.

**قلنا**: هما سواء ولو سلم لم يكن اتصاف الجملة بالقدرة أولى من اتصافها بالمنع لقيام كل معنًى بجزء منها، وهذا متوجه على من قال: إن العجز معنى وهو معظم المعتزلة، فأما من زعم أنه انتقاص البنية، فيقال له: لو جاز أن يكون العجز انتقاص البنية، والقدرة معنًى قائمًا بجزء منها، جاز أن يقال: القدرة انتظام البنية على وجه خاص والعجز معنًى قائم بجزء منها.

وأيضًا قد وافقتم على امتناع تعدي حكم الكون؛ فإن كان كذلك لكونه عرضًا أو علة لزم طرده فيما نحن فيه؛ فإن قال قائل: إنما لم نبعد حكم الكون لعدم اشتراط الحياة فيه لم يسلم من القلب، فيقال ما يشترط فيه الحياة يختص بمحله، وما لا يشترط فيه الحياة يتعدى إلى الجملة. وقد قلتم بأن بالبقاء واحدًا يقوم بمحلين، وليس من شرط الحياة وتعدي المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما أبعد من تعدي الحكم، فإذا لم يشترط الحياة فيما يتعدى محلًّا واحدًا قيامًا قلنا [(٣)] لا يشترط الحياة في تعدي الحكم أولى قالوا: وأطبق العقلاء على أن المتصف بالعلم جملة الإنسان.

**قلنا**: دعوى ولا معول على الإطلاق في رؤية الحقائق ثم هو منعكس في الكون، حيث يُقال: الزنجي أسود، ولا يعم السواد جملة فإنَّ علو الشيء من أحكام التكليف فسيأتي إبطاله.

## فصل: القول في شروط العلة العقلية:

لا يجوز أن تكون العلة العقلية مشروطة بشرط وفاقًا؛ فإن العلم لما كان شرطًا في

---

(١) في المخطوط قادر والصواب ما أثبته.

(٢) بياض في المخطوط يرجح أنها كلمة يقوم.

(٣) في المخطوط قلن، والصواب ما أثبته.

كون محله عالـمًا لو توقف على شرط، فإما أن يجوز ثبوت العلم دونه أو لا؛ فإن جاز لزم أن يوجد للشخص علم بشيء، وهوعالم به، وهو باطل، وإن لم يجرؤ وجب مقارنته شرط إيجاب العلة وجودها فهو باطل؛ لأن الشرط لا يجب مقارنته لشروطه أو الحياة لما كانت شرطًا في العلم لم يجِبْ وجودها أبدًا ليوجد العلم فيجوز تقضية ذلك وجود العلم بدون شرط إلحاقه الحكم ليثبت العلم غير موجب له؛ إذ التنازع فيه ليس شرطًا [ ٣٢/أ ] في وجود العلم وذاته لبحث تحقيقه منهما وجد العلم، بل في إيجابه الحكم، وكل حكم مشروط، يجوز انتفاؤه وانتفاء شرطه ولو اقترنا وتلازما لم يكن جعل أحدهما علة والآخر شرطًا أولى من العكس.

وفي ذلك قلب للحقائق، وخلط للأبواب، وتعلق للحكم بسببين وسيأتي إبطاله؛ ولأن إيجاب العلة معلولها لا تعلل للزوم التسلسل، فكذا الشرط بل العلة توجب معلولها لنفسها وإيجابها حُكْمًا من صفات نفس الشيء لا يشترط فيها زائدًا على النفس كما سيأتي.

**فإن قيل:** قد شرطتم في العلم الحياة ووجود المحل وعدم الضد، وهذا شرط في إيجاب العلم.

**قلنا:** ليس كذلك، بل هذا شرط في وجود العلم لا في إيجابه الحكم والكلام فيه، وهذا كله لا يتم على أصول المعتزلة، فإنهم أثبتوا العلم معدومًا غير موجب، وقالوا: العلة توجب معلولها لذاتها، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجبة، فإذا طولبوا قالوا: يوجب معلوله في الوجود، وهذا تناقض فإنه إذا كانت العلة توجب لذاتها، وجب ألا تعتبر بعد تحقيقها صفة غيرها، ثم فيه اشتراط الوجود، فلو قيل: يتوقف الإيجاب بعده على صفة أخرى لم يجدوا من ذلك مخلصًا؛ فإن قالوا: إنما لم يوجب العلم في عدمه لعدم قيامه بمحل، لم نعدهم لأنَّ فيه نكرًا لشروط الإيجاب فكأنهم شرطوا الوجود والقيام؛ فإن قالوا: وأنتم تشترطون القيام كوجود العلم لا لإيجابه، وأنتم تشترطون القيام والوجود للإيجاب، وقد أبطلت عليكم اشتراط قيام العلة بمنزلة الحكم منها بما مرَّ، وأيضًا فقد صرح معظمهم بأن السبب المولد موجب للمسبب المتولد.

وصرح الكعبي بتسمية السبب علة، ثم اتفقوا على جواز تخلف المسبب عن سببه لمانع، فيقال لهم: إن العلة أيضًا توجب ما لم يمنع مانع؛ فإن الواجب مقارنة المعلول

للعلة دون المسبب والسبب.

**قلنا**: عدم مقارنة السبب دليل على عدم إيجابه كما مر، ثم إنكم أوجبتم وقوع الأسباب عقيب المسببات، ثم قلتم الآن: يجوز محلها لمانع، فهلا أجزتم ذلك في الموجب المقارن لموجبه وما ذكرناه لا يتم على قاعدة الأستاذ أبي بكر؛ إذ الكلام في تفاصيل العلل فرع غير إثباتها، وقد قلنا: إنها لا تثبت مع نفي الأحوال، ولو سلمنا ذلك، قلنا: الآن المعلول عندكم يؤول إلى التسمية، ولا يعد في اللغة ارتباط شيء بسببين، فكيف يستقيم في اللغة نفي الاشتراط؟

**فإن قيل**: هل يجوز [ ٣٢/ب ] أن توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين؟

**قلنا**: إن جعلنا المصحح حكمًا معلولًا جاز ذلك؛ فإن الحياة علة على هذه الطريقة في متجه نحو العلم والإرادة، فلا يبعد أن توجب العلة الواحدة أحكامًا كثيرة، وإن قلنا: المصحح ليس علة لم يستقم ذلك على ما مر، ومن أهم ما يعلم هنا أن كون العالم عالـمًا بالسواد حكم زائد على كونه عالـمًا بالبياض، كما أنه غير كونه قادرًا، واتفق أهل الإثبات على أن الباري تعالى متصف بعلم واحد، يوجب كونه عالـمًا بجميع المعلومات، ويلزم من ذلك جواز إثبات أحكام كثيرة لعلة واحدة.

**فإن قيل**: فهلا جوزتم على قضية ذلك إثبات صفة واحدة توجب جميع الصفات.

**قلنا**: المدرك عقلًا تعلق هذه الصفات بموجب إما تعدده أو إيجاده، فلا تعلم إلا بالسمع.

ونقل المصنف عن أبي المحاسن الجرجاني (١) عن أبي سهل الصعلوكي (٢) – وهو

---

(١) الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الزين الحسيني الحنفي ( ٧٤٠ – ٨١٦هـ ).

(٢) الإمام العلامة ذو الفنون أبو سهل، محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون الحنفي العجلي الصعلوكي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتكلم، أشعري المذهب، النحوي، المفسر، اللغوي، الصوفي، شيخ خراسان.

قال الحاكم: هو حبر زمانه، وبقية أقرانه، ولد سنة ( ٢٩٦هـ )، وأول سماعه في سنة خمس وثلاث مائة واختلف إلى ابن خزيمة، ثم اختلف إلى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي، وناظر وبرع، ثم استدعي إلى أصبهان، فلما بلغه نعي عمه أبي الطيب الصعلوكي، خرج في الخفية حتى قدم نيسابور في سنة سبع وثلاثين، ثم نقل أهله من أصبهان. أفتى ودرس بنيسابور نيفًا وثلاثين سنة... توفي أبو سهل في ذي القعدة سنة ( ٣٦٩هـ ).

من أخص تلامذة الشيخ - أن لله تعالى علومًا بحسب تعدد المعلومات، وكذلك كل صفة لا تتناهى هي متعلقاتها، وإذا لم تبعد أحوال غير متناهية، لم تعد موجبات غير متناهية، ومما يجب معرفته أنًّا إذا وصفنا الباري تعالى بكونه آمرًا ناهيًا في أزله، والكلام موجب للحال عندنا، وجب القول بثبوت أحكام متعددة عن علة واحدة.

**وإن قلنا**: إن الكلام من صفات القول فلا يعلل، ويستحيل كون العرض الواحد علمًا وقدرة، وكذا القول في كل صفتين يختص بكل صفة منهما جنس من الأعراض فلا يسوغ اجتماعهما للعرض الواحد وفاقًا، وإنما الخلاف في جواز تعلق العلم بمعلومين على الفصل وفيه كلام يأتي، والحق في هذه المسألة أن كل حكمين معللين يجوز تقدير ثبوت أحدهما مع عدم الثاني لا يكونان معلولين بعلة واحدة، فالعلم والقدرة معلولان، ويمكن ثبوت أحدهما مع انتفاء الآخر، فلا يكونان معلولين بعلة واحدة.

**قال القاضي**: لأنهما لو ثبتا بعلة واحدة، فإما أن تثبت موجبة لأحدهما دون الآخر ولا تثبت إلا موجبة لهما، وتنقسم العلة إلى ما يوجبهما معًا، وإلى ما لا يجب إلا أحدهما؛ فإن أوجبتهما معًا، ولا علة سواها امتنع ثبوت أحدهما دون الآخر أوجبت أحدهما مرة والآخر مرة أخرى فمحال؛ لأنها إذا لم توجب أحدهما في حال، لم توجبه مطلقًا، وإن لم توجد إلا موجبة لهما لكن تثبت علة لا توجب إلا أحدهما فهما متغايران. فيقول: لو قدرنا علتين فإن تماثلتا أوجبت كل منهما ما توجبه الأخرى، وإن [ ٣٣/أ ] اختلفا لم يتضادا؛ فإن العلل إذا لم تتنافَ أحكامها عقلًا يستحيل تضادُها كالحركة والعلم، بخلاف العلم والجهل، فلو قدر علتان توجب إحداهما [1] العلم [2] والأخرى العلم والقدرة لم يتضادًا، وإن كانا خلافين غير ضدين فمن علتيهما ألا يضاد مثل أحدهما الآخر، فالعلم والحركة لما اختلفا ولم يتضادا، جاز ثبوت العلم مع ضد الحركة وهو السكون؛ فإن سلكنا هذا المسلك فيما نحن فيه لزم ألا يضادَّ ضدُّ أحدهما الآخر، حتى لو أوجب أحدهما حكم العلم والقدرة والآخر حكم العلم، فلو قدرنا ثبوت ضده لم ينتفِ به ما يوجبهما، ويلزم

(١) في المخطوط أحدهما، والصواب ما أثبته.

(٢) كلمة « العلم » مكررة في المخطوط فحذفنا التكرار.

عليه أن يكون جاهلًا بثبوت ضد ما يوجب العلم، وعالـمًا لثبوت موجب الحكمين معًا، وقد مرَّ الكلام على ذلك في أحكام التماثل.

وكل حكمين معلولين لا يثبت أحدهما دون الآخر، يجوز تعليلهما بعلة واحدة، وتحقيقه أنه لما امتنع أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالـمًا به، لزم إيجاد العلم المتعلق بهما، فيثبت علم واحد موجب لحكمين، فأما تعلق علم الباري تعالى بالمعلومات فإنه لما استحال أن يعلم معلومًا واحدًا أو معلوماتٍ متناهيةً ووجوب كونه عالـمًا بما لا يتناهى لم يتعد أن توجب الأحكام علة واحدة.

**فإن قيل**: هلا قلتم إنها توجب كونه قادرًا، من حيث إن العلم والقدرة لا يفترقان، بل هما واجبان للقديم.

**قلنا**: حكمهما يختلف فإنه تعالى يعلم ذاته وصفاته، ويستحيل أن يكون ذلك المعلوم مقدورًا فامتنع صرفهما إلى علة واحدة، ويطَّرد ذلك في السمع والبصر والإرادة؛ فإن العلم يتعلق بالمعلوم دون السمع والبصر.

**قال المصنف**: وفيه نظر عندي، والسديد أن كل حكمين يجوز ثبوت أحدهما دون الآخر يستحيل ثبوتهما عن علة واحدة، وكل حكمين ليسا كذلك يجوز فيهما اتحاد العلة وتعددها، فالأحسن إذًا طريقة القاضي في الرد إلى السمع.

ومما تجب معرفته أن العلل يستحيل كونها ذواتًا قائمةً بأنفسها، ويجب كونها معاني [(١)] قائمةً، فالعلة؛ إذ لو كانت قائمةً بأنفسها كانت إما قديمةً أو حادثةً؛ فإن كانت قديمة فالقديم يستحيل كونه علة موجبة لشيء؛ إذ لا اختصاص لذاته المقدسة ببعض الذوات ولا ببعض الأحكام دون بعض، فلو كان علة غير قائمة بشيء منها لزم وجود سائر الذوات والأحكام وهو محال؛ فإن من الأحكام المتناقض والمتضاد، فلزم اجتماع النقيضين والضدين [ ٣٣/ب ] وبنحو هذا يُردُّ على من زعم أن وجود القديم سبحانه علة في وجود العالم؛ إذ لو صح ذلك لزم قدم العالم أو تخلف المعلول عن علته الثانية، وإن كان ما فرض علة حادثًا غير قديم وهو قائم بنفسه فهو باطل لما قدمنا من وجوب قيام العلة بمنزلة الحكم منها لعدم الاختصاص بتقدير عدم قيامها به، واستواء كل الجواهر والأحكام في النسبة إليه حينئذ.

---

(١) في المخطوط معانٍ، والصواب ما أثبته.

**فإن قيل:** وجوب الاقتران محقق في الطرفين، فليس أحدهما بكونه علة والآخر معلولًا بأولى من العكس.

**قلنا:** العلم شيء ثابت موجود حادث بالقدرة فيستحيل كونه معلولًا بغيرها وكون المحل عالـمًا حال لا توصف بالوجود، فكانت معلولة للعلم الحادث المتصف بالوجود، وهذه الطريقة على القول بأن العلة بالقدرة والمعلول بالعلة، وسيأتي في ذلك فصل خاص.

**وقال القاضي:** هذه المطالبة ترجع إلى ألفاظ لا حاصل لها؛ فإن القصد رد كسر العلة والمعلول والإخبار عنهما عن اقتران معلولين أحدهما شيء والآخر ليس بشيء وجوبًا ولزومًا بحيث لا يُقدَّر عقلًا ثبوت أحدهما دون الآخر.

وقد اصطلح العلماء على تسمية الشيء موجبًا، والحال التي ليست بشيء موجبًا، ولا اعتراض على الاصطلاح، والقصد تلازم المعلولين، واقتضاء كل منهما الآخر، وهذه الطريقة تمشي إذا جعلنا الأحوال واقعة بالقدرة كالذوات. وقال أيضًا: قد سبق أن القدم لا يكون علة والحال يشارك القدم.

**قال المصنف:** وفي ذلك نظر، فإنه كما استحال كون العدم علة استحال كونه معلولًا.

**قلت:** وفي هذا النظر نظر فإن عدم ثبوت الحكم لوجود مانع منه معلول مع كونه عدمًا، فلا يمتنع كون العدم معلولًا مطلقًا. انتهى.

وكما أن الحكمين المختلفين لا يثبتان لعلة واحدة فكذلك الحكم الواحد لا يثبت لعلتين مختلفتين ولا متماثلتين، فإنا لو قدرنا ذلك فإن تماثلتا تضادتا، كما سيأتي في باب التضاد، وإن اختلفتا ولم يتضادا كانت [1] كل واحدة منهما لو انفردت مستقلة بإيجاب الحكم، ويلزم من ذلك الاستغناء عن كل واحدة منهما، وبهذا نعلم إحالة كون العالم بالسواد عالـمًا بعلمين؛ لأنه يثبت علمًا غير مقيد بمستوى وجوده وعدمه ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين لو انفرد أحدهما لم يوجب ذلك الحكم فباطل؛ لأن العلة العقلية ذات وصف [ ٣٤/أ ] واحد غير مركبة؛ إذ لو تركبت من وصفين

(١) في المخطوط « كان »، والصواب ما أثبته.

أحدهما انفرد لم يؤثر في الحكم، فانضمامه إلى غيره لا يقتضي له وصفًا، ولا يغير جنسه؛ لأن العرض لا يوجب العرض وصفًا، فما لا يؤثر منفردًا لا يؤثر منضمًّا إلى غيره؛ فإن إيجاب العلة من حكم الأجناس، فلا تغيير بالانفراد والانضمام، كما أن السواد لما لم يؤثر في إيجاب العلم حال انفراده لم يؤثر فيه حال انضمامه إلى غيره.

**فإن قيل:** هل يجوز أن يثبت حكم واحد بعلة ثم يثبت ذلك الحكم نفسه بعلة أخرى؟ فإن أجزتم ذلك فجوزوا كون العالم عـالـمًا تارة بالعلم وتارة بالقدرة، وإن منعتموه بطل منعه على أصلكم؛ فإن كون الباري تعالى عـالـمًا بسواد معين لكون العالم منا عـالـمًا به، ثم العِلْمان مختلفان فقد أثبتم حكمًا واحدًا معلولًا بعلتين مختلفتين. وظن المعتزلة أن هذا مانع من إثبات الصفات؛ فإن ما ثبت معللًا في الشاهد فسبيل طرده إثباته عامًّا معللًا بمثل تلك العلة، وقد امتنع إثبات علة في الغائب تماثل العلة شاهدًا وهو قادح في الاستدلال، وهذا من أعظم تمويهاتهم، وليس للقاضي فيه جواب شافٍ.

**قال المصنف:** ونحن بعون الله نستقصي القول فيه فنقول: إذا تعلق علم الباري تعالى بشيء وتعلق علمنا به، فليس الحكمان متماثلين ولا مختلفين؛ لأن التماثل والاختلاف من صفات الموجود، ولا توصف الأحوال به، بل إذا اختلفت العلل قيل إنها في حكم المختلفات فنقول حينئذ: إن كونه تعالى عـالـمًا في حكم المخالف لكوننا عالمين به؛ إذ لو تماثلا لزم إثبات علم حادث للقديم.

**فإن قيل:** اجتماع الشيئين في أخص أوصافهما أو أوصاف أحدهما يوجب تماثلهما، وأخص أوصاف علمنا بالسواد علمنا بأنه سواد، وذلك متحقق في علم القديم، فقد تقدم الجواب عن هذا في كتاب التماثل.

**فإن قيل:** وأنى لكم تقدير الاختلاف في الحكمين وتخصيصه في الموجبين فبم سيكون بالحكم والعلة على خلافهما؟

**قلنا:** الجامع بين العِلْمين وإن اختلفا بالقدم والحدوث كونهما عِلْمين، والجامع من الحكمين وإن قدرا مختلفين تعلقهما بمتعلق واحد، فإذا ثبت علم شاهدًا، واقتضى كون محله عالِمًا لم يجامعه ما يخالف هذا الحكم، وهذا هو المقصود بالجمع وتوضيحه أن العلم الحادث لم يوجب الحكم لمحله لكونه حادثًا ولا لكونه عرضًا

ولا لاستحالة بقائه، بل لكونه عِلمًا فقط، وهذا نفسه موجود في العلم القديم، مع امتناع وصفه بالحدوث والعرض واستحالة البقاء، فالصفة [ ٣٤/ب ] الجامعة ثابتة للقديم على نحو ثبوتها للحادث وما به الاختلاف، أما (١) غير ذلك فما وقع به الجمع بين الشاهد والغائب غير مختلف فيهما وما به الإفساد غير مقصود في الجمع، ولا يؤثر في الحكم، فلو ظن واحد أن العلم الحادث ليس بعرض ولا حادث لم يمنعه ذلك من العلم يكون محله عـالـمًا، وأيضًا لما استدلوا على وجود القديم بأفعاله فقالوا: لا فعل إلا لموجود قياسًا على الشاهد، وأورد عليهم اختلاف الوجودين أجابوا بأن الوجودين لا يختلفان في صفة الوجود به، وأيضًا اتفق الناس على جمع العلوم في حقيقة واحدة مع اشتمالها على المختلف والمتماثل، ولكن تجمعها حقيقة واحدة، وتختلف بصفات زائدة على ذلك، فإذا جاز ذلك في الحقائق جاز في العلل.

والمعتزلة وإن خالفونا في أحكام العلل فقد وافقونا حيث شرطوا في العلم الحياة شاهدًا وغائبًا، وإن اختلف العلمان والحياتان.

**فإن قيل:** قد قال القاضي: إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكامًا مختلفة، فما المانع أن تُوجِب صفةٌ واحدة حكمَ العلم والقدرة، فهلا أجبتم بمثل ما قلتم هنا: إن أحكام العلوم – وإن تباينت – تجمعها حقيقة العلمية، واستعنتم بهذا عن الاسترواح إلى السمع والأعراف بأنه ليس في العقل ما يدفع سؤاله.

**قلنا:** ليس ذلك مرضيًا في دفع سؤال القاضي، وليس كل ما نتخير جوابًا في موضع يكون جوابًا في غيره. ووجه السؤال الأول أنه إذا كان الواحد منا عـالـمًا بالسواد لعلمه، فلِمَ يجب أن يكون القديم عـالـمًا بالعلم، وكونه عـالـمًا خلاف كوننا عالمين، وعلمه عند مثبتيه خلاف علمنا؟

فقولنا مجيبين عن ذلك بأن الوجه الذي اقتضى العلم من أجله كوننا عالمين لا يختلف فيه العلمان، يحسن طرده حيث لم يتحقق اختلاف في الوجه الموجب للحكم، وهذا واضح، فلو قلنا في الجواب: إن أحكام العلوم تجمعها حقيقة واحدة لم يستقم وكان تمويهًا؛ فإن كون العالم عـالـمًا بالسواد لا يوجبه مجرد كون العلم علمًا حتى يستقيم بالاجتماع في حقيقة العلمية اسمًا وجملة الأحكام إلى علم؛ إذ

---

(١) في المخطوط « أم » والصواب ما أثبته لتمشيه مع السياق.

لو استقام وجب مثله في العلم الحادث من حيث ثبت له حقيقة العلمية فبطل ما قالوه، ولم يبق إلا مسلكان أحدهما ما نقل عن أبي سهل الصعلوكي، والثاني السمع كما مر، وإنما أعدنا هذا الفصل لئلا يختلط السؤال الأول بالثاني ويظن أن الجواب عنهما واحد.

**[ ٣٥/أ ] القول فيما يُعلّل وما لا يُعلّل:**

**وفيه أقسام:**

**الأول:** ما لا يعلل بالذات في كونها ذاتًا؛ لأن العلة أيضًا ذاتٌ فلو عُلِّلَت الذاتُ بعلة احتاجت العلة إلى علة وتسلسل.

**فإن قيل:** لِمَ لا تُعلَّل الذات بحال لها؟

**قلنا:** الأحوال مختلفة والذوات متماثلة في الذاتية، فلو عُللت الذاتُ بحال لزم تعليل المتماثلين في [1] حكم واحد بعلتين مختلفتين، ومما لا يعلل العدم والانتفاء وكل صفة ترجع إلى نفي، وهذا من المهمات، وكلُّ ما دل على أن العدم لا يكون علة موجبة فهو دال على أنه لا يكون معلولًا موجبًا، ومن ذلك أن العدم لا اختصاص له ببعض الذوات، فلا يكون علة له، وقد مر أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص العلة بها. لا يقال: لِمَ لا يكون عدم السكون غير جوهر علة في حركة؟ ووجه اختصاصه به عدمه عنه دون غيره؛ لأن السكون لـمَّا عُدِم كان بسببه في حال عدمه إلى سائر الجواهر على السواء، فبطل اختصاصه به بعدمه عنه واستواء الكل في عدمه قيامه بأحدها، فكما يصدق أن السكون المعدوم غير قائم بالجوهر الذي كان قائمًا به صدق أيضًا أنه غير قائم بغيره فاستويا.

وليس كل ما لا سكون فيه متحركًا، وإلا لزم حركة الأعراض وقد مر بطلانه، وأيضًا فلو خلق جوهر متحرك، لم يتقدم حركته سكون بقدر عدمه لزم ألا يكون متحركًا إذا لم يعدم عنه سكون قط.

**قالت الدهرية:** لو لَمْ يخلق في الأزل لكان عدم الخلق لعلة، وهذه مطالبة بتعليل القدم، ويليق بهذه الجملة الرد على المعتزلة في قولهم: إنما كان المُدْرَك مدركًا في

(١) « في » ليست في المخطوط يبدو أنها سقطت من النسخ.

كونه خيالًا آفة به.

**فنقول**: لا يجوز أن يكون مجرد الحياة علة للإدراك، وإلا لأدرك كل حي، ولا يجوز أن يكون مجرد انتفاء الآفة علة له؛ لأن العدم لا يعلل به، ولا يجوز أن تكون العلة مجموعهما؛ لأن العلة لا تتركب، وما لا يؤثر وحده لا يؤثر مع غيره وفاقًا تَثَبُّتًا.

**فإن قالوا**: نسلك بهما مسلك العلة، ونلتزم شرائطها، يعني ولا يسمونها علة.

**قلنا**: قد صرحتم في كتبكم بذلك، ثم الممتنع المعاني والحقائق لا الأسماء، ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا موجبًا، فلا يتقيد نفي وصف العلية، فإذا تحقق الإيجاب فيما نحن فيه امتنع التركيب، سواء سميتموه علة أو لا، وإنما أحلنا تركيب العلة لامتناع تعلق إيجاب بموجبين [ ٣٥/ب ] لا لتسميتهما علة.

**فإن قالوا**: نجعل السبب موجبًا وإن تركَّب.

**قلنا**: يَرُدُّ ما ذكرناه آنفًا.

**فإن قيل**: يحتمل أن يكون موجب الإدراك حكم الحياة ونفي الآفة شرط.

**قلنا**: قد تقدم أن العلة لا تكون مشروطة بشيء، وعلمه يرجع إلى التركيب الممتنع.

**فإن قيل**: ما الدليل على منع تعليل العدم؟

**قلنا**: لو علل لكانت علته إما موجودة أو معدومة؛ فإن كانت موجودة فإما قديمة أو حادثة، إن كانت قديمة لزم استمرار العدم، فلا يوجد شيء؛ ولأنه لا اختصاص للعلة الموجودة بالعدم من حيث عدم قيامها به، ويلزم ألا يوجد معدوم قط، وإن كانت حادثة فهي مسبوقة بالعدم، فلزم تقدم المعلول على علته؛ ولأن كل حادث يسبقه عدمه، وإن كانت العلة معدومة فقد مر امتناع التعليل بالمعدوم؛ ولأنه ليس جعل أحد العدمين علة والآخر معلولًا أولى من العكس؛ فثبت أن العدم لا يعلل مطلقًا وبه يحصل جواب الدهري السابق، ومما لا يعلل صحة كون المعلوم معلومًا.

فإنا لو عللنا ذلك بوجوده لزم ألا يعلم إلا الموجود، وستأتي صحة العلم بالمعدوم؛ فإن عللنا بالعدم والوجود، ولندرج تحته كل المعلومات، فباطل؛ لأن صحة كون المعلوم معلومًا حكمٌ واحدٌ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة، فما من صفة تعرض علة إلا وتنقص.

**فإن قيل**: يجوز أن يكون لذلك علة لم تظهروا بها.

**قلنا**: لو كان له علة؛ فإن كانت صفةَ نَفْيٍ اختصَّ الحكم بالمعدومات، وإن كانت صفة إثبات اختصَّ بالموجودات، والقصد التعليل بما يشملهما. وإذا تقرر ذلك فنفس علة صحة كون المذكور مذكورًا والمقدر مقدورًا والمراد مرادًا، وكل ما يشترك فيه الوجود والعدم، فأما صحة كون المدرَك مدركًا فلا يشترك فيها الوجود والعدم؛ فلا تبطل بهذه الطريق، وسيأتي وجه إبطاله.

**فإن قيل**: فهل يكون نفس التعليق معلولًا دون الصحة حين يقال لِمَ كان المقدور مقدورًا أو المراد مرادًا.

**قلنا**: قال القاضي: لا يُعلَّل نفس المتعلق كما لا تعلل صحته، ومذهب الأستاذ أبي بكر أنه لا يعلل وشنَّع على القاضي، وزعم أنه لم يتكلم عليه في كتابه، وهو مذكور، وفي عدة مواضع منه، وذلك أن كون المعلوم معلومًا يمتنع تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم؛ لأنها إن كانت نفيًا انتقضت بوجود المعلوم، وإن كانت إثباتًا انتقضت بكونه معدومًا.

**فإن قيل**: قد ارتضى الأستاذ [ ٣٦/أ ] أبو بكر أن العلم علة في كون المعلوم معلومًا.

**قلنا**: هو باطل فإن من شرط العلة قيامها بمنزلة الحكم منها، وليس من شرط كون المعلوم معلومًا قيام العلم به؛ إذ المعلوم زائد على العلة، وإلا لزم كون العلم علة في كونه علمًا، وإذا تقرر ذلك كون المعلوم معلومًا ليس بحال له زائد على ذاته مع القول بثبوتها، فكيف بمن يمنعها وهو منهم؟ ولو لم يلزم منه إلا أن تثبت للرب تعالى حال يعلمنا به لكان ذلك أكمل وازع عن ذلك، فتعلق العلم لا يعتبر صفة المعلوم أن الشيء قبل العلم به وبعده على صفة واحدة، فلا تثبت للمعلوم بكونه معلومًا صفة؛ إذ لو ثبت تعلم علتها فتلزم صفة أخرى، ويتسلسل، فمن علل المعلوم في كونه معلومًا كمن علل العلم في كونه علمًا، وإنما تمسك الأستاذ بالتسمية. وقد مرَّ إبطال ذلك، وهذا الدليل بعينه دليل على امتناع تعليل كون المدرك مدركًا، ولا يجري كون المدرك مدركًا مجرى صحة كونه مدركًا فافهمه.

**ومما لا يُعلَّل: وقوعُ الفعلِ:**

إذ لو عُلِّلَ لكان إما بذات الفاعل أو صفة من صفاته، فلزم تأخُّر المعلول عن علته لجواز تقدم الفاعل على فعله، وإن كان بغير ذلك فإن كان قديمًا لزم قِدَم كل فعل وهو محال، وإن كان حادثًا كان فعلًا مفتقرًا إلى علة أخرى وتسلسل.

**وقال الأستاذ أبو بكر:** الفعل علة في كون الفاعل فاعلًا لا في كونه فعلًا، وإذا كان معوله على التسميات فكما أثَّر الفعل في كون الفاعل فاعلًا يلزم أن يؤثر الفاعل في كون الفعل فعلًا.

**فإن قيل:** قد قلتم إن الفعل يقع ثم نقدره فاجعلوها علة فيه.

**قلنا:** العلة مفارقها المعلول والقدرة يجوز تقدمها عليه.

**فإن قيل:** مقدرة العبد تقارن مقدوره. قلنا: فعله يقع بقدرة اللّٰه تعالى، والمعلول الحال، وقدرة العبد عَرَضٌ ولا تقوم قدرة بعَرَضٍ.

**فإن قيل:** العلة في حدوث الحادث تعلق القدرة به لا نفيها وهو مقارن المقدور.

**قلنا:** ليس التعلق حالًا زائدًا على القدرة، بل معناه وجود المقدور فيها، لا أن تتحدد القدرة حال وصفه لم تكن، وأقل ما يلزم على القول بذلك تغير صفات القديم ووصفه تعالى بكونه خالقًا، فما لا يزال لا يثبت له صفة لم تكن في الأزل، بل إذا حدث الفعل تثبت التسمية، فلو ثبت للقدرة حال لم تكن فليس المؤثر فيها جعل الجاعل؛ إذ الحال لا تثبت بذلك ولا علة موجبة؛ لأنها إما قديمة فلزم مقارنتها للحال الحادثة (١) أو حادثة فهي قول، ويستحيل [ ٣٦/ب ] كونها موجبة لصفة القديم إجماعًا، فبطل كون التعلق علة، وتطرد هذه الدلالة في كل صفة تؤثر في متعلقها كالإرادة ونحوها.

**ومما لا يُعلَّل: أوصافُ الأجناس:**

فلا يُقال لِمَ كان الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا، فلو علل بكونه معلومًا أو موجودًا أو عرضًا أو جوهرًا انتقض كل طريق مما ذكرناه، وإن عُلل بكونه سوادًا كان تعليلًا للشيء بنفسه، لا يُقال يجوز كون وجوده الخاص علة في كونه سوادًا؛ لأن الوجود

(١) في المخطوط « للحادثة »، والصواب ما أثبته.

من حيث هو لا يختلف، فلزم أن يكون كل موجود سوادًا، وفيه إبطال القول بالعلل؛ لأنا عَلَّلْنا كون الغائب عالـمًا بالعلم قياسًا على الشاهد لاشتراكهما في العلمية مع اختلافهما قِدمًا وحُدوثًا؛ فإن زعم أن وجود السواد عين كونه سوادًا فقد نفى الحال، ولا يستقيم مع ذلك القول بتفصيل العلل؛ فامتنع تعليل صفات الأجناس.

**ومما لا يُعلَّل: التماثل والاختلاف:**

سواء كانا حالين أو لا؛ لأن تعليلهما يسد باب التعليل؛ فإن المعتزلة عللوا مخالفة القديم للحادث بالقدم، ومخالفة السواد للبياض بكونه سوادًا، ومخالفة الجوهر للعرض بكونه متحيزًا، والاختلاف حكم واحد، ولا يعلل بعلل مختلفة كما مرَّ.

**فإن قيل:** إنما تقع المخالفة بأخصِّ الأوصاف، وهذا مطرد شاهدًا وغائبًا، والصفات الخاصة، وإن اختلفت يجمعها كونها أخصَّ الأوصاف، وهو وجه الاختلاف كالعلوم يجمعها وصف العلمية مع تنوع أجناسها.

**قلنا:** اجتماع المختلفات في وصفٍ مُسَلَّم، لكن كون العلم علمًا حالٌ بائنةٌ تجتمع فيه العلوم، وهو موجب للحكم، فكان المعوَّل عليه دون غيره، وأما اجتماع الأخصين في صفة الاختصاص فلزم علة أن تكون للحال حال، ويتسلسل، فامتنع عليهم اجتماع ما به الاختلاف في صفة الأخص، وبانَ أنه ليس من قبل اجتماع العلوم في العلمية. فلو جهل جاهل فمنع كون الاختلاف حكمًا واحدًا كان قدحًا في الأحوال والعلل والمعلولات، ولو جاز ذلك جاز دعوى الاختلاف في الوجود حين يقال وجود القديم يخالف وجود الحادث في نفس الوجود، والعلم بالبياض يخالف العلم بالسواد في كونه علمًا، والبياض يخالف السواد في كونه لونًا، والحركة تخالف السكون في كونها كونًا، وهذا باطلٌ وفاقًا.

ومما يبطُل به تعليلُ التماثل والاختلاف عندهم أن الواجب من الأحكام لا يُعلَّل؛ ولهذا نفوا صفات القديم من حيث كانت الأحكام واجبة له (١).

**فنقول:** [ ٣٧/أ ] كما يجب كون القديم عـالـمًا يجب كونه مخالفًا لخلقه، فلم عللتم أحدهما دون الآخر، ومما يمنع تعليل التماثل منع كونه زائدًا على صفات الأجناس؛ فإن المعنى بتماثل البياضين أنهما عرضان حادثان أو بياضان لونان،

(١) المعتزلة لم ينفوا الصفات، بل قالوا إنها عين الذات.

ولا نريد به صفة زائدة على صفة الجنس، وقد مر أن صفة الجنس لا تعلل.

وقد وافقْنا المعتزلة على منع تعلل التماثل والاختلاف، وإنما يتم ذلك لو أثبتوا أنهما زائدان على صفات الأجناس؛ وبهذا يبطل عليهم القول بنفي الصفات؛ فإن من أعظم شبههم قولهم لو ثَبَتَ للقديم صفة قديمة لشاركت ذاته في أخص وصفها، والاشتراك في الأخص يوجب التماثل في كل الصفات، وقد منعنا تعليل التماثلين فاسْتَدَّ [١] عليهم هذا الباب.

ومما يمتنع تعليليه تضادُّ المتضادين؛ لما تقدم في منع تعليل المتماثلين؛ ولأن التضاد إنما يرجع إلى نفي الاجتماع، وقد مر تعليل النفي، وكذلك الغيرين وعلته العلة، فلا يقال لِمَ كانت العلة علة؛ لأن جنسها يوجب ذلك، ولو عللت كان لعلتها علة وتسلسل، وكذا كون المأمور مأمورًا والمنهي منهيًا، واللفظة الضابطة لهذا القسم أن ما لا يُعلَّل هو كل ما يشترك فيه الوجود والعدم كالمعلوم والمقدور والقدم والانتفاء وصفات الأجناس، وكل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل في الاختلاف والتضاد والغيرية.

**ما يُعلَّل [٢]:**

وأما ما يعلل، وهو القسم الثاني من الباب، فضابطه أن كل حكم ثبَتَ لذات قائمة لمعنًى، قام بها فهو مُعلَّل، ويطرد ذلك في جملة الأعراض؛ لأنها توجب لمحلها أحوالًا على الصحيح، ولا يدل الوجوب على منع التعليل، ولا الحدوث على وجوبه عندنا، بل المتبع الدليل المقتضي للتعليل أو عدمه.

**وقالت المعتزلة:** الواجب لا يعلَّل؛ ولهذا لما وجب كون القديم عالـمًا لم يعللوه، ولـمَّا لم يجب كونه مريدًا عللوه بإرادة حادثة، وكونه متكلمًا من صفات الأفعال كالخالق والرازق فلم يعللوه، وطردوا ذلك شاهدًا، فقالوا المتكلم منا: مَنْ فَعَلَ الكلامَ، واستدلوا على تعليل الجائز دون الواجب؛ فإن الواجب مستقل بنفسه، كما أن الجوهر لا يحتاج في كونه جوهرًا إلى علة وكذا ( الواجب ) [٣]، والجائز ممكن يفتقر إلى

(١) اِسْتَدَّ مطاوع سَدَّ، يقال: سدَّه فاستدَّ، المعجم الوجيز ( مادة: سدد ).
(٢) هذا العنوان من وضع المحقق، وليس في الأصل.
(٣) بياض بالأصل، يرجح أنها كلمة « الواجب ».

مرجِّح، وهو إما فاعل مُختار أو علة موجبة فوجب الفرق.

**قلنا**: قولكم الواجب مستقل بنفسه ممنوع، بل يجوز أن يكون لعلة واجبة واستشهادكم بالوجود الذي لا يفتقر إلى مقتضًى، كذلك فيجوز أن [ ٣٧/ب ] يجب الوجود لوجوب موجبه، كما في الحكم الواجب.

**فإن قيل**: فيم عرفتم إذًا غناء الرب تعالى عن مُوجِد؟

**قلنا**: تقدُّمه؛ فإن كان له فاعل كان حادثًا لوجوب تقدُّم فاعله عليه، وما تمسكوا به من امتناع تعليل السواد حكمه صحيح، وإسناد المنع إلى الوجوب ممنوع، وعليهم الدليل على أن امتناع تعليل صفات الأجناس لوجوبها، ولا يتم لهم ذلك، وهي عند أهل الحق كالحدوث، وتثبت بالقدرة، فلا وجوب فيها؛ وإنما ادَّعوا وجوبها لزعمهم تحققها في الوجود والعدم، وقد تقدم الرد عليهم فيه.

**فإن قيل**: وجوبها محقق على أصلكم؛ لأنه إذا قدر وجود السواد وجب منع تقدير وجوده كونه سوادًا.

**قلنا**: ممنوع فإن قول القائل يجب مع وجود السواد كونه مثل قوله: يجب مع كون السواد سوادًا وجوده، ثم لا يجب الحكم وجوب بالوجود، وإن لازم كون السواد سوادًا، فكذا لا يجب في كون السواد.

**قلت**: وفيه نظر، فإن كون السواد سوادًا لازم لوجود السواد، ولا يفهم دونه، بل لا معنًى له إلا ذلك، فأما وجوب وجود السواد فغير لازم لكونه سوادًا؛ لأنه يفهم بدونه. انتهى.

**قال**: وإن سلَّمنا وجوب صفات الأجناس جدلًا فلا نُسلِّم أن المنع من تعليلها وجوبُها.

**فإن قيل**: لا وجه إلا ذلك أو لم نجد غيره. قلنا: دعوى فقط، ولا يلزمنا نحن إظهار وجه آخر في حكم الجدل.

**فإن قيل**: إنما علل الجائز لحاجته إلى مرجح ولا [1] كذلك الواجب فلا يعلَّل.

**قلنا**: الجوهر عندكم جوهر في عدمه ووجوده جائز، فإذا وجد لا تعللونه فلا تطرد قاعدتكم.

---

(١) هكذا في المخطوط.

**فإن قيل:** يتعلق بالفاعل والعرض تعلق الحادث الجائز بمعنى كيف كان.

**قلنا:** فيه إبطال طرق العلة، وإفساد إثبات الأعراض وإثباتها طريق في حَدَث العالم، ولا يثبت الدليل على المحدث إلا بثبوت الحدث، ففي التعلق بالفاعل نفي للفاعل؛ لأنه إذا جاز إثبات الاتصاف بالوجود مع تقدم كون الذات ذاتًا ثم تجدد الوجود الجائز من غير إسناد إلى عرض، جاز أن يقال: إن المتحرك يتصف بكونه متحركًا كالفاعل من غير إثبات حركة، فتحتم إثبات الأعراض، واعتبار الجواز باطلًا [1] عندهم أيضًا؛ فإن كون المدرك مدركًا، والشاك شاكًّا، والميت ميتًا غير معلل عندهم مع الجواز، ولو سلم تعليل الجائز منع إحالة تعليل الواجب، وعمدتهم على عكس الدلالة، وليس ذلك شرطًا عند المحققين، وإلا لدل عدم الاتفاق على جهل الفاعل، وعدم العالم على حدوث المحدث. وإنما يشترط الانعكاس في الدليل العقلي والحقائق، وجواز الحكم ليس علة عندهم [ ٣٨/أ ] بل دليل على التعليل.

ثم إنهم نقضوا طرد الدلالة فأثبتوا أحكامًا جائزة غير مُعلَّلة، ثم طالبوا بعليتها، وقد وافقونا على وجوب الطرد في الشرط من غير فرق بين الواجب والجائز، فالعلة أولى لاشتراط الطرد، والعكس فيها دونه، واتفقوا على تعليل التماثل والاختلاف مع وجوبهما ليتوصلوا إلى نفي الصفات فنقضوا قولهم: « الواجب لا يعلل ».

**وقال أبو هاشم وأتباعه:** تحيُّز الجوهر في الوجود لصفة هو عليها يوجب له ذلك، وكذا جملة الأعراض، وتلك الصفة لا تُعلَّل، فقسموا الواجب إلى ما يُعلَّل وما لا يعلل، فقالوا صفات الأجناس لا تُعلل وتحيز الجوهر وجملة الأعراض تعلل وهما واجبان، وعلل أبو هاشم كون القديم عالـمًا بحال هو عليها هي أخص وصفه، وهو الذي يوجب كونه حيًا عالـمًا قادرًا، فصرح بتعليل الواجب.

**ثم قال:** تلك الحال لا تعلل. فقد وافق أهل الحق في تعليل الواجب، وخالف فيما يُعلَّل به، ومما يدل على جواز تعليل الواجب أنَّ أحدنا إذا اتصف بكونه عالـمًا فهذا الحكم معلل عندهم؛ فإن كان تعليله لثبوته فقط لزم تعليله في القديم، وإن كان لجوازه فباطل؛ لأنا قد بينا أن جملة من الجائزات لا تعلل، وأيضًا فإن حقيقة الجواز ترجع إلى جواز النفي، فكأنهم قالوا: إنما أوجب العلم كون القائم به عالـمًا؛ لأنه يجوز

---

(١) في المخطوط « باطل »، والصواب ما أثبته.

ألا نعلم، وتجويز ضد العلم يستحيل كونه مقتضيًا لثبوت العلم، وقد مرَّ أن النفي لا يكون علة ولا معلولًا.

**قلت**: وفيه نظر؛ لأن الخصم لم يقل إنَّ نفس الجواز علة، ولا إنَّ الجائز مُعلَّل بالجواز، بل زعم أن الجائز هو الذي يُعلل أي بعلة غير الجواز، فلا ترد علة ما ذكر. انتهى.

**فإن قالوا**: يجوز أن يكون النفي شرطًا مكان ما يشترط في التعليل.

**قلنا**: قد تقدم أن العلة لا تجوز أن تكون مشروطة بغيرها، وإلا جاز أن يقدم العلم بمحل ولا يتصف بكونه عالـمًا لفقد شرط إيجاب العلم حكمه، ثم نقول: إذا منعتم تعليل الواجب لم يتم لكم دليل على منع كونه تعالى جوهرًا. فإن قالوا: الدليل عليه أنه لو كان متحيزًا مختصًّا ببعض الجهات، ولو اختصَّ لافتقر إلى كون مخصصه، وذلك الكون حادث فيلزم قبوله للحوادث.

**قلنا**: لقائل أن يقول: يختص سبحانه بما قلتموه، وثبت له ذلك الحكم لذاته لا لعلة فتضطرون إلى نفي الكون الذي قدرتموه لتتوصلوا إلى نفي كونه جوهرًا.

فإن قالوا: كون العالم شاهدًا عالـمًا معلل دون الغائب، لزمهم مثله في الكون، ولا يتم لهم دلالة على منع كون القديم عرضًا؛ لأن معتمدها إحالة قوله للمعاني فيخرج بذلك عن اتصافه بالحياة والقدرة [ ٣٨/ب ] فلا يتم لهم مع صرفهم الصفات إلى النفس، ولا في ثبوت صفات النفس، بل الممتنع قيام المعاني به.

**وقال الأستاذ أبو إسحاق**: لو لم نعلل الواجب لا يثبت للعالم منا علم إذا اتصف بكون عالـمًا؛ فإن الحكم مع ثبوته يستحيل تقدير انتفائه فلحق بالواجب، ويؤيد ذلك قول المعتزلة: إن الحادث في أول حدوثه غير مقدور بنا على أن القدرة إنما تطلب للوجود، وقد تحقق في أول الحالة الأولى. فهلا قالوا: لا يحتاج وقوع المعلول إلى علة مع تقدمها عليه بزمن، وقد قالوا: السبب علة، والمسبب يتولد عنه مع تقدم السبب عليه.

**القسم الثالث: ما اختلف في تعليله المحققون:**

ونبدأ بالشرط والمصحح، فالشرط ما يَلْزَمُ من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجودِهِ وجُودُهُ كالحياة والعلم.

ثم اختلف المتكلمون فقال جمهورهم: الحياة شرط في العلم لا كون الحي حيًّا،

إلا أن يراد بالكون نفس الحياة.

**وقالت المعتزلة:** الشرط كون الحي حيًا ليطردوا الشرط شاهدًا وغائبًا؛ إذ كون القديم عالـمًا مشروط عندهم بكونه حيًا فراعوا الموازنة في الشرط دون العلة، وهي أولى لارتباطها بالمعلول من الطرفين دونه.

**قال القاضي:** إنْ نفينا الحال فالشرط الحياة، وإن أثبتناها فالشرط الحياة أو كونه حيًا؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، ونحن وإن أحلنا كون الحال علة، فلا نحيل كونها شرطًا؛ لأن العلة توجب، فجاز أن تختص بذات، والشرط لا يوجب فلا يعد كون الحال شرطًا.

**فإنْ قيل:** انتفاء الأضداد شرط مع الحياة فاشترطوا الكل، فإذا صح محل الحال شرطًا صحَّ جَعْل العدم شرطًا.

**قال بعضهم:** الحياة شرط عند عدم الأضداد، وليس الشرط موجبًا فيراعى فيه ما يراعى في العلل، بل هو صفة إثبات فخصصناه بثابت موجود.

**وقال القاضي:** لا يبعد أن يكون العدم شرطًا؛ إذ الشرط ما يفتقر إليه المشروط عدمًا كان أو وجودًا، فأشبه عدم الضدِّ الحياة من حيث افتقر إليهما ثبوت العلم؛ فإن سَلَّم الخصم ذلك صار النزاع لفظيًا.

**فإن قيل:** يجوز أن يكون للشيء الواحد شروط.

**قلنا:** نعم فإنها غير موجبة بخلاف العلل، ويجوز أن يُجعل المحل شرطًا للعلم، وكذا كلما افتقر ثبوت العلم إليه، ولم يكن موجبًا له سواء تحدد، وسواء كان وجودًا أو عدمًا، وسمى فيه المحصلونَ الشرطَ مصححًا، ويجوز أن يكون الشيء الواحد شرطًا مصححًا لعدة أشياء بخلاف العلة، كما مر، فالحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة وأضدادهما الخاصة، ووجود المحل شرط لقيام الأعراض به، فإن كان مجرد الحياة شرطًا لثبوت العلم [ ٣٩/أ ] لزم جواز ثبوته مع أضداده، وإلا بطل افتقار الشيء إلى شروط.

**قلنا:** القصد بيان جواز افتقار الشيء إلى معلومات، وقد وضح ذلك، فأما تسمية كل واحد أو المجموع شرطًا فراجع إلى الأسامي، وقد سمَّى الفقهاء الطهارة شرطًا مع افتقار الصلاة إلى غيرها.

**فإن قيل:** كما يفتقر العرض إلى المحل يفتقر الجوهر إلى العرض لعدم تصوره دونه فاجعلوه شرطًا فيه، فقد قال بعض الأصحاب: إن العرض مفتقر إلى جنس الجواهر، وإن لم يفتقر إلى جوهر معين، والجوهر لا يفتقر إلى جنس من الأعراض بجواز خلوه عنه.

ورُدَّ ذلك بأن الجوهر أيضًا مفتقرٌ إلى جملة من الأعراض، ولا أثر للتجانس والاختلاف.

**فإن قيل:** يلزم منه وجود شيئين كل منهما شرط في الآخر، وقد منعه العلماء.

**قلنا:** لا منع في ثبوت شيئين مقترنين، وجود كل منهما مشروط بوجود الآخر، بل الممتنع تقدير شيئين مترادفين متعاقبين، كل واحد مشروط بتقدم صاحبه، ومثال الأول قوله: لا أعطيك درهمًا إلا ومعه دينارٌ ولا دينارًا إلا ومعه درهمٌ، فصح بإعطائهما معًا، ومثال الثاني قوله: لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيتك قبله درهمًا، فلا يتصور في العقل الوفاء بذلك.

**فصل في علة تصحيح الحكم:**

هل يكون الشرط علة في تصحيح الحكم؟ وإن لم يكن [ فهل هو] (١) علة في المشروط أم لا؟ وهذا هو العرض وذكر (٢) الشرط في باب العلل فالذي اختاره القاضي أنه علة في تصحيح الحكم.

**قال المصنف:** الذي قاله القاضي أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في وقوعه، فمن حيث إنه شرط لم يوجب ومن حيث إنه علة أوجب معلوله، وعلى هذا بنى الشيخ جواز الرؤية، فقال: صحة رؤية بعض الحوادث حكم لا بد من تقدير موجب، ثم استوعب جملة ما يُقدر موجبًا لصحتها، وأبطل ما سوى ( ذلك ) (٣) الوجود بناء على صحة تعليل الرؤية، ووافقه المعتزلة على صحة تعليلها، وخالفوا في تعليله بالوجود.

والدليل على صحة الرؤية مما يعلل أن كل حكم لو عُلِّل لم يبطل تعليله طردًا

(١) ما بين المعقوفين ليس في المخطوط أضفناه كي يستقيم السياق.

(٢) الواو ليست في المخطوط أضفتها ليستقيم السياق.

(٣) يوجد في المخطوط كلمة « ذلك » عليها شطب.

أو عكسًا بغير قادح ينبغي أن يعلل، وتعليل صحة الرؤية كذلك.

فإن قيل قد قلتم: إن العلل معانٍ غير قائمة بنفسها، ثم عللتم الحكم بما ليس بمعنى. قلنا: إنْ سلكنا هذا المسلك لم نحصر العلل في المعاني، بل تعلل بكل ما تصح العلل، فإنما [ ٣٩/ب ] شرطنا قيام المعنى بما له الحكم ليثبت العلة على وجه خاص، والوجود ألزم لما تصح رؤيته من المعنى القائم به.

**قال المصنف**: والصحيح عندي منع تعليل الصحة لإفضائه إلى هدم أصول العلل؛ إذ الحياة لا تستقل بالصحيح، فلا بد من المحل ونفي الأضداد وتركب العلة، وقد أبطلنا كون النفي علة موجبة أو مؤثرة، وأيضًا فإن المعلل حال، والصحة ليست حالًا ولا حكمًا بل عبارة عن عدم الاستحالة، وقد مرَّ أن التعليل لا يستقيم مع نفي الأحوال، وإن كان لا بد من تعليل الصحة فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية؛ إذ لا يرد عليه ما يرد في تصحيح الحياة للعلم؛ لأن صحة العلم لا تستقل بمجرد الحياة، وصحة الرؤية تستقل بمحل الوجود.

**فإن قيل**: صحة الرؤية نفي والنفي لا يُعلل.

**قال المصنف**: فهذا مما يُستخار اللَّه تعالى فيه، ولو قيل صحة الرؤية حال لم يتعدَ، ثم منع رجوع الصحة إلى النفي فقال: نحن ننفي الاستحالة بالصحة والاستحالة راجعة إلى لزوم الانتفاء، فالصحة إذًا راجعة إلى صفة؛ لأنها نفي النفي فيكون إثباتًا.

## فصل: ومما اختلف في تعليله قبولُ الجوهر للعرض:

فعلله بعضهم بتحيزه، وأبى قومٌ تعليله، وتردد فيه جواب القاضي، وجملة القول أنه إن جاز التعليل بالحال جاز تعليل القبول بالتحيز، فإنه لا يرد على التعليل وجه فساد غيره، وفيه بعد لإفضاء القول به إلى خلط العلل بالمعلولات وعكسه، فليس التحيز بكونه علة في القبول أولى من العكس، ولا يقال قبول الأعراض من صفات الأجناس التي لا تعلل، فلا يعلل القبول؛ لأنه لم يمنع تعليل كون السواد سوادًا لكونه صفة جنس، بل لدليل لا يقوم مثله في تعليل القبول بالتحيز، ومما اختلف في تعليله كون الباقي باقيًا فعلَّله شيخنا بالبقاء.

**وقال المعتزلة**: هو باقٍ بنفسه، وقد يميل القاضي إليه، وهذا من غامض الكلام، وسنعقد له بابًا بعد الصفات.

## باب الرد على مثبتي الصفات التابعة للحدوث

لا تنقسم الصفات عندنا على ما يشترك فيه الوجود وإلى ما يختص بالوجود خلافًا للمعتزلة، فإنهم قالوا: خواصُّ الذوات يشترك فيها الوجود والعدم، فكل ما يتماثل به المتماثلان عند اجتماعهما فيه فهو محقق في الوجود تحققه في العدم، وأثبتوا صفات (١) ما يشترك فيها الوجود والعدم، وإن لم توجب التماثل [ ٤٠/أ ] ولم يوجب خلافها الاختلاف بكون اللون لونًا والعلم علمًا؛ لأن ما يتماثل بالاجتماع فيه المتماثلان يلزم الذات عندهم وجودًا وعدمًا، وإنما أثبتوا غيره من الصفات المذكورة لاستحالة ثبوت الأخص دونها؛ فإن أخص صفات السواد كونه سوادًا (٢) أو يلزمه كونه لونًا، وأثبتوا صفات تختص بالوجود ولا تسبقه لتحيز الجوهر وقبوله للأعراض وقيام العرض بمحله وتضاد بعضه بعضًا وإيجاب العلة معلولها؛ فإن العلم لا يوجب حكمًا في عدمه.

ومن ذلك وقوع الصيغة المرددة من الإيجاب والندب أو بين التنويه والتحريم على أحدهما؛ لأن أصل إفادة الكلام المعنى في الجملة من هذا الباب؛ إذ الصيغة تصدر من غير إرادة معنًى منها كالساهي، فإذا أريد بها معنًى كذلك كان ذلك صفة لها، ومما لا يسبق الحدوث الأحكام والإيقان وكون الفعل تعظيمًا أو إهابة وطاعة أو معصية وثوابًا أو عقابًا لنا بَيِّنَ القصد في الكل، وكذا الحسن والقبح عند جمهورهم؛ إذ نياطهما اللوم والثناء، فهذه جملة الصفات التابعة للحدوث عندهم، ثم بينهما واجب لا يجوز تقدير انتفائه مع ثبوت الحدوث لتحيز الجوهر وقبوله للعرض وإيجاب العلة الحكم، فلا أثر للقدرة في ذلك، بل الحدوث يثبت بالقدرة، وهذه الصفات يجب ثبوتها وتستقل بوجوبها من غير مقتضٍ لها غير واجب كإفادة الكلام واختصاصه ببعض الوجوه، وكون الفعل تعظيمًا أو إهانة وطاعة أو معصية وثوابًا أو عقابًا، والمؤثر فيها إرادة الفاعل لا القدرة مطلقًا، والمؤثر في الأحكام كون الفاعل عـالـمًا، وقيل: بل كونه مريدًا أو كونه عـالـمًا شرط فيه، واستدل الأول بأن الصانع الحاذق قد يقع منه فعل محكم من غير قصد، وهذا يبطل تأثير العلم أيضًا

(١) في المخطوط « صفا »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط « سواد »، والصواب ما أثبته.

لجواز وقوع ذلك سهوًا، وألحقوا بالواجب الحُسْن والقُبْح على المشهور، وقيل: القُبْح فقط، فأما الحُسْن فالمؤثر فيه القصد، وسيأتي القول فيهما في باب التعليل، هذا [(١)] جملة مذاهبهم.

**فأما عندنا فنقول:** أما غير الواجب كإفادة الكلام ووقوع الفعل تعظيمًا أو ثوابًا أو طاعة فإن قلنا: ليس ذلك بصفات، ولا أحوال فإنه للذوات لم يحتج إلى تعيين مؤثر فيها؛ لأن الصيغة الصادرة من الساهي مثل الصادرة من القاصد وفاقًا بين المحصلين وخلافًا للكعبي، وقد ردوا عليه ونسبوه إلى جحد الضرورة، فإذا تماثلت الصيغتان استويا في صفات النفس [ ٤٠/ب ] ضرورة، وكذا الفعل الواقع تعظيمًا أو إهانة وثوابًا أو عقابًا، فلا يدل شيء من ذلك على صفة بائنة للذات.

**فإن قيل:** قال: بماذا [(٢)] تعرفون ما فيه الكلام؟ قلنا: إلى الإرادة فإن الكلمة إذا اجتمعت لها قرائن دلت في وقت مخصوص على معنًى، ولا يدل عليه عند انتفائها وكذلك الأفعال.

وأما الحسن والقبح والحِلّ والحرمة والوجوب والندب فليس من صفات الذات، كما تقرر في غير موضع من رجوع ذلك إلى قصة الكلام وموجب الأمر والنهي والإحكام والإتقان.

**فقال القاضي:** إن اسْتُعمِلَ في الأجسام فالمراد به ضربٌ خاصٌ من الأكوان إما لنظام أو تفرق، ولا يعد في وقوع الأكوان بالقدرة، والمراد بالأحكام بعض الأكوان لا كلها، وقد تطلق الأحكام في الكلام إذا اجتمع سداد اللفظ وإفادة المعنى، فما يرجع إلى اللفظ فالمؤثر فيه القدرة، وما يرجع إلى إفادة المعنى فالمؤثر فيه الإرادة.

**وقيل:** لا تتحقق الأحكام إلا في الأفعال تقع على وجه خاص، وهو تحكم، فلو خلق اللَّه تعالى عرضًا واحدًا ووافق ذلك عرضًا صحيحًا كان فعله مُحكمًا عند سائر المعتزلة، وأفعاله تعالى كلها محكمة عندنا وغير معللة بعرض.

وأما الواجب منها الذي لا يجوز تقدير انتفائه مطلقًا ولا في وقت تحيز الجوهر

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط « ماذا » وأضفت الباء هنا كي يستقيم الكلام.

وقبوله للعرض وسائر صفات الأجناس، فهي صفات ثابتة على القول بثبوت الأحوال.

**ثم قال القاضي مرة:** الحدوث يقع بالفاعل، وهذه الصفات تثبت وجوبًا، وكذلك إيجاب العلة حكمها؛ فإن العلم إذا قام بمحل فحدوث العلم وثبوته، فالفاعل إذا ثبت العلم أوجب الحكم.

**قال المصنف:** وهذا مذهب كل المعتزلة. وقال مرة أخرى: إذا قلنا بالأحوال فكلها واقعة بالفاعل، وكذا إيجاب العلة الحكم، وليس المراد بالإيجاب إلا تلازم العلة والمعلول واستحالة ثبوت أحدهما دون الآخر، والمختار أن الصفات المذكورة آخرًا واقعة بالفاعل؛ لأنها متحددة فيكون المؤثر فيها القدرة أو كون القادر قادرًا ودليله السَّبر فإن الحدوث لا يثبت إلا بالقدرة؛ فإن كان لتحدده لزم طرده في الصفات التابعة له، وإن قالوا ذلك لجوازه بطل لوقوع الكلام مقيدًا، والفعل على بعض الوجوه، ولا أثر للقدرة فيه عندهم، وأيضًا يكون العالم عالـمًا شاهدًا إن كان واجبًا لزم ألا يعلل عندهم طردًا للقاعدة، وإن كان جائزًا لزم وقوعه بالفاعل كالحدوث فلا بد من نقض أصل لهم.

**فإن قيل:** لا [ ٤١/أ ] ينتسب إلى الفاعل إلا ما له فعله وتركه كالحدوث، فأما تحيز الجوهر ونحوه فلا يناط بالفاعل لوجوبه.

**قلنا:** المسبب عندكم واقع بالسبب المولد، فإذا أوجد السبب، ولا مانع وجب وقوع المسبب، فاحكموا بأن المسبب من حيث وجب لا يرتبط وقوعه بالسبب.

**فإن قيل:** لا يلزم ذلك لإمكان تقدير مانع من التولد بخلاف تحيز الجوهر.

**قلنا:** العرض عندكم المانع. وأيضًا فإن التحيز عندكم مشروط بالوجود ووقوع المسبب مشروط بعدم المانع، فإذا لم نجب المسبب لكونه مشروطًا بعدم المانع ينبغي ألا يجب التحيز لكونه مشروطًا بالوجود؛ ولأنه لما وجب حصول عنيت بذكر النظر لم يخرج ذلك عن كونه واقعًا بالفاعل، ولو جاز القول بوجوب التحيز مع الوجود، وجاز القول بعكسه لعدم الفصل، ويلزم منه الاستغناء عن الفاعل مطلقًا، وإبطال الدلالة على وجوده، وغاية قولهم دعوى استقلال الواجب بوجوبه عن الفاعل، كما قالوه في العلة، والمانع فيهما محال.

**فإن قيل**: لو كانت الأحوال واقعة بالفاعل لزم أن يتحدد للباري تعالى حالٌ هي صفة الفاعل عند وجود العالم وعلمه به، ولجاز إسناد التحرك الحادث إلى الفاعل مع إسقاط الحركة وفيه نفي للأعراض.

**قلنا**: أما الأول فقد قال بعض المحققين إذا تعلق العلم القديم بمعلوم حادث اقتضى للذوات أحوالًا معللة بعلة واحدة وهي العلم، وعلى هذا القول لا أثر للفاعل فيها، وقال معظمهم: تحدد المعلومات لا يقضي له أحوالًا، ولا يوجب اختلافها له اختلاف حكم، بل هو ﷺ على صفة واحدة وهي العلم لجميع المعلومات؛ فإن العلم إذا تعلق بجميع المعلومات على وجه واحد لم يتعدد بتعددها، ولا يتعدد ما يجب من حكم العلم وهو الحال، فإذا لم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وجب ألا يتعدد حكم الذي يوجبه العلم. ودليله أن تعدد المعلومات في حقنا لما اقتضى تعدد العلم امتنع تعدد العلم القديم، وجب ألا تتعدد الأحوال والأحكام الواجبة عنه، فوجب الحكم باتحاد علته واتحاد الصفة الواجبة عنه.

**فإن قيل**: قد أجاز بعضكم للباري تعالى علومًا غير متناهية بحسب تعدد المعلومات كما نقلتموه.

**قلنا**: لو ثبت ذلك لزم وجود كل موجود يتعلق به العلم، فيلزم دخول ما لا يتناهى من الحوادث في الوجود.

**قال المصنف**: وهذا غير مَرْضِيٍّ لأمرين:

**أحدهما**: أن الذي [ ٤١/ب ] يلزم من تجويز دخول ما لا يتناهى في الوجود بتقدير تعدد العلوم يلزم بتقدير تعدد متعلقات العلم الواحد.

**والثاني**: أن المعلوم إنما يثبت على وفق تعلق العلم القديم به، فما تعلق العلم القديم بعدم وجوده استمر على العدم، ولا يتصف القديم بأنه عالم بأن ما لا يتناهى سيوجد، ووجه إبطال هذا القول أن العلوم المتعلقة بالمتحددات إن كانت حادثة لزم اتصاف القديم بقبول الحوادث، وهو باطل، وإن كانت قديمة نقَضَ قوله وجوَّز وجود أحكام بعلل موجبة، وإذا جاز سلوك هذا الطريق لزم القطع بأن العلم الواحد يقتضي جملة الأحكام، فقد بطل هذا القول فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول: لا تثبت للقديم سبحانه أحوالٌ غير متناهية، بل له صفة تتضمن الإحاطة بالمعلومات على ما هي عليه

من عدم أو وجود، ومن وجود بعد عدم، وعدم بعد وجود، شأنها الإحاطة ونسبتها إلى العدم، والوجود على السوية ووجوب إحاطتها فيما لا يزال لوجوبها في الأزل، ولا يختلف باختلاف المعلومات، ولو ثبت له أحوال مختلفة لثبتت أحوال متحددة لا بالفاعل؛ فإن قدر وجوبها عن العلم القديم لزم بعدم العلة عن المعلول، وقد مر فساده.

ثم هذا الإلزام ينعكس على المعتزلة؛ إذ من أصلهم أن القديم تعالى عالم لنفسه، وصفات النفس أولى باللزوم، فلو التزموا إثبات أحوال تتحدد عند تعدد المعلومات؛ فإن أَبَوْهُ فقد ساوونا وسقط الالتزام. وإن أجازوه قلنا: أهي بالفاعل أو موجبة عن علة أو لا بالفاعل ولا عن علة؟ فإن قالوا: عن فاعل حرَّفوا الإجماع، وأجازوا في صفات الباري تعالى ما أحالوه في صفات خلقه؛ فإن الصفات اللازمة للحدوث لا تقع بالفاعل عندهم، وإن قالوا: تثبت لا بفاعل، ولا عن علة فباطل؛ لأن كونه عالِمًا بحدوث العالم مرتبط بحدوثه، والحدوث لا يجب فلا يجب هذا الحكم، وإن قالوا: يجب هذا الحكم عند الحدوث، عورضوا بالسبب والمسبب والنظر والعلم والألم والعلم به، وإن قالوا: هو صفة واحدة لا تتبدل بتبدل المعلومات فقد أقروا بالحق، وحاصل القول: أن حكم علم اللّه تعالى الإحاطة، ولا يختلف ذلك باختلاف المعلومات.

ومثاله لو استقر جسم في حيز، وصار جسم آخر في حيز آخر، فله إلى الأول نسبة، فلو تغير الجسم الثاني إلى حيز آخر تغيرت نسبته إلى الأول، ولم يتغير الأول عن حيزه ولا وصفه، ويجوز أن يثبت في حكم اللّه تعالى ما لا يثبت في حكم عِلْمنا، كما يثبت في حكم قدرته؛ إذ [ ٤٢/أ ] لا تشابه ذاته المقدسة، ولا صفاته العلية، ذاتُ غيره، ولا يعقبه، فيثبت علمه محيطًا بما لا يتناهى وقدرته على اختراع الأجساد وإبداع الأعراض، ويمتنع ذلك كله في حقنا، ومن تحقق أن اللّه تعالى موجود قائم بنفسه، منزهٌ عن المقابلة والمحاذاة، مقدسٌ عن صفات المحدثات لم ينكر ذلك.

**قال المصنف** رَحِمَهُ اللَّهُ: وقد تعدينا طورنا في هذا الفصل لما رأيناه مزلة قدم فرقتين إحداهما [١] الجهمية، حيث أثبتوا للباري تعالى عُلومًا حادثةً لاعتقادهم وجوب تحدُّد

---

(١) في المخطوط « أحدهما »، والصواب ما أثبته.

الأحكام، والثانية السالمية [١] فإنه جحدوا البداية، وأنكروا الضرورات، وركنوا إلى السقط، وقلب الحقائق، وخالفوا قضايا العقول، فقالوا: لم يزل الباري تعالى عالمًا بأن العالم قد وُجد وتحقَّقَ وقُوعُهُ، وأنه تعالى يرى العالم على ما هو عليه، والتزموا أنه يرى الشيء في الحالة الواحدة على صفتين متضادتين كلونه أبيضَ أسودَ وساكنًا متحركًا وموجودًا معدومًا، وغير ذلك من هذياناتهم وخرقهم حجاب العقل وتكلف الرد عليهم وضرب الأمثلة والتَّنَزُّل معهم، ولم أرَ أن أضيع الزمان في ذلك فإن حكاية كلامهم تغني عن ردِّهِ.

وقد قال [٢] رحمه اللّه تعالى: إنَّ أحدًا من العلماء لم يُطْنِبْ في الرد عليهم [٣] استهانة بهم، فلنعد إلى تمام الكلام، والجواب عن قول المعتزلة: لو كانت الأحوال واقعةً بالفاعل لزِمَ نفي الأعراض، وفي إثباتها التوصل إلى إثبات الصانع.

**فنقول:** هذا كلام لازمٌ لكم؛ إذ من أصلكم أنَّ القدرة لا تُؤثِّر في إثبات الذات، بل الذات ثابتة في العدم، وأثر القدرة إثبات الوجود لها، فإذا طولبتم بمعنى الوجود فسرتموه بالحال، فرجع أثر القدرة إلى إثبات الحال، فلزمكم طرْدُ ذلك في كل حال ككون المتحرك متحركًا والعالم عالمًا.

**ونحن قلنا:** إن العدم نفيٌ صِرْفٌ، وأثبتنا الذات بالقدرة فأثبتنا مَقْدورًا غير الحال فانعكس الالتزام.

ومما ذكره القاضي، ولم يَرْضَه المصنفُ قوله: لو جعلنا كون المتحرك متحركًا بالفاعل لزم القول بأن الباء في مفعول؛ فإن المفعول هو الذات المتصفة بالحال لا الحال فقط، فلا تؤثر القدرة في إثبات الحال إلا عند تأثيرها في إثبات الذات، فإذا استحال في الذات، استحال في الحال، فإذا ثَبَتَ ذلك في كون المتحرك متحركًا حال بقائه اعتبر به كونه متحركًا حال حدوثه.

---

(١) السالمية: فرقة تنسب إلى محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى سنة: ( ٢٩٧هـ ) وابنه أحمد المتوفى سنة: ( ٣٦٠هـ )، وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية، ومن أشهر المنتسبين إلى هذه الطائفة: أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب، المتوفى سنة: ( ٣٨٦هـ )، وتأثر بهذه الطائفة كثير من أعلام التصوف. النشار: نشأة الفكر الفلسفي: ( ٤٠٠ - ٤٠٤ ).

(٢) يقصد إمام الحرمين الجويني مصنف الشامل.

(٣) يقصد الجهمية.

**قال**: وفيه نظر؛ إذ للخصم أن يقول: ما المانع من ثبوت أحوال للباري [١] بالقدرة وتأثيرها في إثبات الأحوال تارةً مع الحدوث وتارةً دونه؛ [ ٤٢/ب ] فإن قال القاضي: لو أثرت القدرة في إثبات الأحوال حال بقاء الذات لم يكن بعضها أولى من بعض لعدم اتصافها بالاختلاف.

**قال المصنف**: هذا مدخولٌ فإنَّ الأحوال وإنْ لم تَكُنْ مختلفةً، فهي في حكم المختلف، ولو صحَّ ما قاله للزم إذا أوجبت علةٌ حالًا، خاصةً أن توجب حالًا أخرى في حكم المخالفة لها، حتى يجوز أن يكون العلمُ الموجِبُ لكون محله عالـمًا موجبًا لكونه قادرًا، فلما لم يَجِبْ ذلك في العلة لم يلزم وجوبُهُ في تأثير القدرة، كيف والقدرة الحادثة المتعلقة بمقدور واحد لا تتعلق بمثله عندنا، والذي يجب التعويل عليه أن اختلاف الأعراض مدركٌ حسًا وعقلًا، ولا يتحقق اختلاف الأحوال وتبدل الصفات إلا في الذوات الموجودات لا في الأحوال، والعلم بكثير من الأعراض ضروري.

ولا يستقيم للدهرية إسنادُ ثبوتِ الأحوال إلى الفاعل، ولا إلى الطبيعة، لِمَا تقدم من الرد على القائل بها، ومن موانع هذا الفصل أن كل المعتزلة فصلوا بين الصفات التي يقتضيها العلم، فقالوا: لولا ثبتت الصفات المفتقرة إلى الإرادة بإرادة ضرورية، بل بإرادة مقدورة حادثة مخترعة للمريد بها بخلاف العلم؛ فإن الضروري منه يؤثر في الإتقان، وما ذكروه في العلم صحيح، وأما في الإرادة فباطل؛ إذ يجوز أن يخلق اللَّه تعالى للعبد إرادةً ضروريةً في الإفادة بالكلام أو حمل الصفة على بعض محتملاتها.

**وقال ابن الجبائي**: الإرادة مؤثرة ضرورية كانت أو مقدورة للمريد بها كالعلم. وقال: لو قلت إن الإرادة تؤثر في إثباتها القدرة، ولكن العلم شرط فيها لكان مذهبًا وهذا صحيح، وإن خالف به نتائجه لإطباقهم على أن القدرة لا تؤثر إلا في الحدوث، ويلزمه أن يطرد ذلك في الصفات التي زعم المعتزلة أنها من تأثير الإرادة. فنقول: إن القدرة هي المؤثرة في إثباتها والإرادة شرط فيها.

**قال القاضي**: لو قلنا: إنَّ الصفات التي أثبتوها أحوال. قلنا: إن المؤثر فيها القدرة

---

(١) في المخطوط « للبا »، والصواب ما أثبته.

لكن قد مرَّ أن الذي قدروه من تأثيرات القدرة ليس بصفات الذوات.

## القول في الحد [١] والحقيقة:

**الحد في اللغة** [٢]: هو بمعنى المنع، ومنه سمي البواب حدادًا، ومنقطع الدار، حد المنعة خروج بعضها منها ودخول غيرها فيها، والحديد لامتناع ممن يروم فكّه، وإحداد المرأة [ ٤٣/أ ] امتناعها من الزينة، والعقوبات الشرعية للمنع من الوقوع في المحرمات.

**وفي الاصطلاح**: لا يفارقه هذا المعنى، وقد ذكر المصنف فيه عبارات للناس لم يرضها وحدودًا دفعها، ونقل عن الشيخ أبي إسحاق الإسفراييني أن حدَّ الشيء معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر، ولم يرتضه، وأبدى له وجه مناسبة، وهذه العبارة هي التي ارتضاها الشهرستاني [٣] وغيره وقيل حد الشيء ما أنبأ عن ذاتياته

---

( ١ ) حدُّ الشيء عند الأصوليين هو الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره، ويرادفه المُعرّف،... وعند المنطقيين يطلق في باب التعريف على ما يقابل الرسمي واللفظي، وهو ما يكون بالذاتيات كقولهم الإنسان حيوان ناطق، وفي باب القياس على ما تنحل إليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول. وكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود وهي الأصغر والأكبر والأوسط، فإذا قلنا مثلًا: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فالمطلوب أي النتيجة الحاصلة منه هي كل إنسان جسم.... ( اللسان - مادة حدد ).

(٢) جاء في القاموس: الحد: الحاجز بين شيئين، ومنتهى الشيء، ومن كل شيء: حدته، ومنك: بأسك، ومن الشراب: سورته، والدفع، والمنع، كالحدد، وتأديب المذنب بما يمنعه وغيره عن الذنب، وما يعتري الإنسان من الغضب والنزق، كالحدة، وقد حددت عليه أحد، وتمييز الشيء عن الشيء، وداري حديدة داره، ومحادتها: حدها كحدها.

(٣) الأفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. أشعري المذهب، برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافي الشافعي، وقرأ الأصول على أبي نصر بن القشيري، وعلى أبي القاسم الأنصاري. وصنف كتاب « نهاية الأقدام »، وكتاب « الملل والنحل ». وكان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ. سمع بنيسابور من أبي الحسن بن الأخرم. قال السمعاني: كتبت عنه بمرو، وحدثني أنه وُلد سنة سبع وستين وأربع مائة ومات في شعبان سنة ثمان وأربعين وخمس مائة ثم قال: غير أنه كان متهمًا بالميل إلى أهل القِلاع والدعوة إليهم، والنصرة لطاماتهم. وقال في « التحبير »: هو من أهل شهرستانة، كان إمامًا أصوليًا، عارفًا بالأدب وبالعلوم المهجورة. قال: وهو متهم بالإلحاد، غال في التشيع.

وقال ابن أرسلان في « تاريخ خوارزم »: عالم كيِّس متفنِّن، ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد، لكان هو الإمام، وكثيرًا ما كنا نتعجب من وفور فضله كيف مال إلى شيء لا أصل له؟! نعوذ بالله من الخذلان، وليس ذلك إلا لإعراضه عن علم الشرع، واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كانت بيننا =

الكلية المركبة، وله مادة وصورة وهو على ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي.

فالحقيقي هو ما تقدم، والمراد بالذاتي الذي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للإنسان؛ ولهذا لم يكن لشيء واحد حدان حقيقيان؛ لأن أحدهما إن أنبأ عن ذاتيات ذلك الشيء الكلية المركبة كان هو الحد الحقيقي، والثاني إن كان كالأول فهو هو وإن نقص عنه فليس حدًّا ذاتيًّا، ومادة الحد المركب مفرداته وهي الجنس الأقرب والفصل وصورته تقديم الفصل كقولنا في حد الإنسان حيوان ناطق. وللحد أحكام كثيرة مذكورة في غير هذا الكتاب.

**قال المصنف**: فإن قيل: قد حددتم الحد بحد فحد واحد الحد، ويتسلسل.

**قلنا**: الحد شامل لكل حد، وهو من الحدود فيدخل تحت المقصود منه، كما أن العلم يُعلم بالعلم، وصحة النظر تثْبُت بالنظر، وحدُّ الشيء معنَاهُ وصِفَتُهُ، واللفظ الدالُّ عليها يسمى حدًّا مجازًا.

**وقال القاضي في بعض كتبه**: الحدُّ قول الحادّ المبني على الصفة التي يشترك فيها آحاد المحدود، ووافق على أن حقيقة الشيء ومعناه ترجعان إلى صفة دون قول القائل.

**قال المصنف**: إنما ذكر ذلك في الحدِّ لمشابهته الوصف، والحقيقة تشابه الصفة، ونحن نفرق بين الوصف والصفة، كما نفرق بين الاسم والتسمية، وسيأتي لذلك باب.

ومعنى الحقيقة والحد واحد، ويستعمل الحد في غير القديم والحقيقة في الكل والمعنى هو الغرض المقصود والحقيقة والصفة إلى الأقوال فجرهم ذلك مع تفهم الكلام إلى أن الباري تعالى متصف في الأزل بصفة الإلهية وحقيقتها، وسرُّ الحد الاطراد والانعكاس وفاقًا أي إذا وجد الحد وجد المحدود، وإذا انتفى الحد انتفى المحدود؛ ولأن الغرض بالحد تمييز المحدود بصفة عما ليس منه، والطرد والعكس شرط

= محاورات فكيف يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذَّبِّ عنهم، حضرت وعظه مرات، فلم يكن في ذلك قال الله ولا قال رسوله؛ سأله يومًا سائل، فقال: سائر العلماء يذكرون في مجالسهم المسائل الشرعية، ويجيبون عنها بقول أبي حنيفة والشافعي، وأنت لا تفعل ذلك؟! فقال: مثلي ومثلكم كمثل بني إسرائيل يأتيهم المن والسلوى، فسألوا الثوم والبصل.

إلى أن قال ابن أرسلان: مات بشهرستان سنة تسع وأربعين وخمس مائة قال: وقد حج سنة عشر وخمس مائة، ووعظ ببغداد..

في [ ٤٣/ب ] الحد، وليس دليلًا على صحته، كما مرَّ في العلة، وإنما تعرف صحة الحد للطرد والعكس يتضمنه الاختصاص بالمحدود والإنباء عن حقيقته ومعناه وصفته الشاملة لآحاده؛ إذ لو قال القائل في الجواب عند العلم هو ما علمه اللَّه تعالى علمًا كان هذا الوصف مطردًا منعكسًا، مع أنه ليس بحد العلم لعدم اختصاصه به.

أما لو قال: العلم المعرفة، فقد تعرض لحقيقة العلم ومعناه وما لأجله كان علمًا، وليست العلة بمعنى الحد خلافًا للأستاذ أبي إسحاق، حيث قال: علة كونه علمًا كونه معرفة، وذلك يوجب له كونه علمًا، وحاصل ذلك أن العلم إنما كان علمًا؛ لأنه علم وكونه علمًا يوجب علمًا ففيه ما ترى. وصرح أيضًا باتحاد العلة والمعلول، وهو مضطرب، فلو جاز أن يوجب الشيءُ نفسَهُ جاز في الفاعل، وامتنع الأستاذ أبو بكر من اتحادهما فصرف المعلول إلى التسمية واستحقاقها، وقد مرَّ ما يلزم من ذلك من المحال، وأما الحقيقة والمحقق والحد والمحدود فقال المحصلون بالاتحاد فيهما؛ إذ ليس العلم موجبًا للمعرفة ولا العكس، بل هما عبارتان عن معبر واحد، كما أن الثابت والموجود والشيء عبارات عن شيء واحد؛ فلا يلزم من معايرة العلة والمعلول معايرة الحد والمحدود، والمتبع الدلالة دون الألفاظ، وقد أجمع المحققون على أن الخلق والمخلوق والأحداث والمحدث والفعل والمفعول ترجع إلى مرجع واحد.

ويدل على القصد أن الغرض بالحد إيضاح المحدود، فلو كان الحد أمرًا غير المحدود كان الذاكر له مجيبًا عما لم يسأل عنه مضربًا عن الجواب عما سئل عنه. لا يقال: إذا كان الحد المحدود فحدوا العلم بالعلم لأنا نقول الأمر كذلك، ولكن فقد السائل إيضاح معنى المسؤول عنه وتمييزه عن غيره، فلو أعدنا له لفظ المسؤول عنه لم نستفِدْ به شيئًا فجئنا بعبارة مغايرة لصورة المسؤول عنه وموافقة له في معناه ولكونها أقرب إلى فهمه، وأسبق إلى علمه، فلو لم تكن مطابقة للمسؤول عنه في نفس الأمر لما كان المستفاد شيئًا.

**فإن قيل**: هل يتم القول بالحدود مع نفي الأحوال؟

**قلنا**: أجازه القاضي مرة ومنعه مرة، فقال: نفي الأحوال يسد باب الحقائق؛ لأن العلم بالسواد يغاير العلم بالبياض مطلقًا، وليس بينهما قدر مشترك. فإذا قال: من قصد إثبات الصفات بطريق الحقائق مع نفي الحال حقيقة العالم من قام به العلم،

فيجب طرد ذلك غائبًا، قيل له: لا يلزم ذلك اختلاف العلمين بالقدم والحدوث، فكما لا يجب إذا قام بأحدنا علم أن يقوم بالقديم قدرة فكذلك [ ٤٤/أ ] لا يجب أن يقوم به علم، وإنما يلزم ذلك إذا قدرنا كون العالم عـالـمًا حكمًا يشترك فيه الشاهد والغائب، وأن من حقيقة هذا الحكم قيام العلم بمن يثبت له الحكم، فيستقيم حينئذ غائبًا، ولا معنى للعالم إلا قيام العلم، فرجع الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم يجب الحكم بمثله في القديم، فبان أن نفي الحال يمنع القول بالحقائق، كما في العلل.

**فإن قيل**: معظم الأصحاب ينفي الأحوال وفي نفيها إبطال العلل والحقائق وهما طريقا إثبات الصفات فامتنع عليكم إثباتها.

**قلنا**: لا ينحصر إثبات الصفات في العلل والحقائق، وسيأتي في باب الحجاج والرد على المعتزلة طريق الإحكام والإيقان ودلالتهما على العلم.

**فإن قيل**: هل يعرف الشيء من يجهل حده وحقيقته؟

**قلنا**: لا؛ ولهذا قال الشيخ: إن المعتزلة لا يعرفون أن اللَّه تعالى عالم، حيث لم يعلموا له علمًا [١].

**فإن قيل**: قد يعلم وجود الجوهر من يجهل حقيقته.

**قلنا**: ليس الوجود داخلًا في الحد والحقيقة، والممتنع أن يعلم الجوهر من يجهل حده وحقيقته؛ فإن الحد والحقيقة نفس المحدود والمحقق، فيستحيل أن يعلم الشيء من يجهله.

**فإن قيل**: منكر العرض من الملحدة يعلم أن العالِم عالم، ولا يعلم له علمًا، والسواد سواد، ولا يعلم له سوادًا.

**قلنا**: ليس كذلك، بل يعلم السواد ويدركه، وإنما يلتبس عليه مغايرته للجوهر، وكذا إذا كان جاهلًا بشيء، ثم علم يعلم أنه تحدد له شيء، وهو العلم، وإنما تلتبس مغايرته للمعلوم.

**فإن قيل**: قد حددتم الغيرين بأنهما كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر والعالِم [٢] بقدم الجواهر يعلم تغايرها ضرورة، ويحيل عدم بعضها مع بقاء البعض.

(١) هذا كلام غير صحيح، بل هو مجازفة كبيرة من الأشعري فيستحيل أن يكون شيخ المعتزلة هكذا، فالغالب أنه دفعه الخصام واللجاج إلى التهور في الحكم عليهم.
(٢) في المخطوط « والعامل »، والصواب ما أثبته.

قلنا: قال بعض المحققين: الأحكام التي لا تثبت لأفراد الذوات لا تندرج تحت الحدود والحقائق، فلا يجري الحد في الغيرين والخلافين، وارتضاه القاضي مرة؛ لأن حدَّ العلم صفة شاملة لأفراده متفقها ومختلفها ثابتة لكل علم لو قدر مفردًا، والغيرية لا تثبت للأفراد، بل سبيلها سبيل النسب والإضافات، فالغير من الغير كالأول من الثاني والثاني من الثالث، وعلى هذا يندفع السؤال. وقال بعضهم التغاير والاختلاف مدرجات تحت الحدود.

وعلى هذا فالحد المذكور في السؤال غير مَرْضِيٍّ، بل الغيران [1] هما الشيئان اللذان يفارق أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجودًا أو جواز عدم، وفي جواز تركب الحد من وصفين خلاف وليس [ ٤٤/ب ] القصد بمنع التركيب وجوب لفظ واحد فقد تكون ألفاظ كبيرة بمعنى واحد وعكسه، والعبارة مثبتة عن الحد، وليست هو ولا مقصوده، فقولنا: العلم ما أوجب لمن قام به كونه عالـمًا وإن تعددت ألفاظه فمعناه متحد وهو إيجاب العلم حكمة.

وقد تكلف بعضهم إفراد الحد، وهو غلوٌّ، وتبطل به معظم الحدود، والتركيب هو الزيادة على معنًى واحدٍ في مقصود الحد، فمنه باطل وفاقًا، وهو أن نذكر معنيين يستقل أحدهما عند إفراده بالإفادة، ولا يفيد الآخر معنى المحدود إن انفرد، كقولنا: العالِم من قام به العلمُ والحياة، فالحياة لا أثر لها في الحد، فلو انفردت لم تدل على العالم، فذكرها لَغْوٌ وزيادة، ومنه مختلف فيه كقول المعتزلة في حد المرئي: إنه المتحيز أو هيئة للمتحيز فهذا وإن تركب [ من ] [2] وصفين، لكن كل صفة لو انفردت أثرت في المقصود لما كان القصد بالحد بيان كل ما تصح رؤيته، وانحصرت المرئيات في الجواهر والألوان، فلو اقتصر على قوله المدى هو المتحيز فقط، خرجت الألوان عن الحد، ولما لم يجتمع الجوهر واللون في صفة جامعة يصح كونها مناطًا للرؤية لم يبق إلا ذكر الجوهر لخاصيته واللون بحقيقته، ومنع معظم الأصحاب من ذلك، لا سيما من يقول: إن التحيز وكون اللون هيئة حكمان متباينان، فلا يثبت بهما حكم لا تباين فيه.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: اللمع: ( ٢٩ )، الجويني: الإرشاد: ( ١٣٢ )،الغنية في الكلام ( ل ٢٧/أ ).

(٢) « من » ليست في المخطوط أضفناها كي يستقيم السياق.

**وقالوا**: شأن الحقائق الاطراد، فلو قال السائل لِمَ كان الجوهر مرئيًا فقيل: لأنه متحيز لم ينعكس، وإن قيل: إنما يرى الجوهر لكونه متحيزًا أو يرى غيره؛ لأنه هيئة كان زيادة في الجواب وجوابًا عما لم يسأل عنه، فما يقتضي رؤية الجوهر لا ينعكس وما يقتضي رؤية اللون لا ينعكس، والصفتان المذكورتان في الحد متباينتان، فلا تستبعد إحداهما [1] بضمها إلى الأخرى وصف الانعكاس، فإذا أفردنا كل موصوف بصفته لم ينعكس كالعلم، وقد لا يوجد، وهذا إن أمكن ذكر صفتين يشتمل كل منهما على نوع منه، بحيث تستغرق الصفتان جميع أفراده، فالجواب أن المسؤول عنه يمتنع تحديده عند الشيخ [2].

**وقيل**: إن الخلاف لفظي؛ لأن المجيب لا يدَّعي اجتماع الأفراد في صفة واحدة، والسائل لا ينكر اشتمال الوصفين على جميع الأفراد، والحد غير موجب، فلا يراعى فيه التأثير والكشف والبيان يتحقق في الصفتين تحققه في الصفة الواحدة، فأقل الكلام [ ٤٥/أ ] أنْ تُنَاقش في العبارة، فقيل مثل هذا يسمى حدًّا، وإن لم تؤثر كل صفة وحدها فإن الحد غير موجب. وقيل لا يكون حدًّا بل هو تفصيل للحكم.

**وقال القاضي**: القصد بالحد الكشف والبيان؛ فإن أمكن جمع الأفراد كلها في وصف واحد، فالزيادة لغوٌ، وإلا فلا يضر ذكر صفتين وأكثر، ولا يجوز أن يكون الحد مشروطًا بشيء.

**وقالت المعتزلة**: حدُّ الجوهر أنه المتحيز في الوجود، والعالم هو الذي تتضح منه أحكام الفعل، ونُقض بأن التحيز مشروط بالوجود فليكن كون الجوهر جوهرًا مشروطًا [3] به، كأن الحقيقة تساوي المحقق ولا تفارقه، وبأن أحكام الفعل تختص بما لا يزال. والباري تعالى عالم في الأزل.

**وقال أبو هاشم**: إنما كان الجوهر جوهرًا؛ لأنه على صفة لو قدر معها الوجود أثبتنا التحيز، وهي متحققة في القدم فلم يقع التحديد بمشروط ونقض بلزوم تأخير المعلول عن علته، ويجوز كون الحد لفظًا مفردًا، فيقال: حد العلم المعرفة، وحد الحركة الانتقال.

---

(١) في المخطوط « أحدهما » والصواب ما أثبته لتماشيه مع السياق.

(٢) أبو الحسن الأشعري رحمه الله.

(٣) في المخطوط « مشروط »، والصواب ما أثبته.

**فإن قيل:** إذا حددنا العلم بالمعرفة فليس أحدهما بكونه حدًّا أولى من العكس.

**قلنا:** يلزم فإن القصد من الحدِّ الإفهام وزوال الإبهام، فإذا شك السائل في حقيقة العلم وكان لفظ المعرفة أقرب إلى فهمه حددنا العلم بالمعرفة، وكذا عكسه، فالواجب على المسؤول الإتيان بعبارة واضحة للبيان شاملة للحد بشروطه، وعدم فهم السائل لا يقدح في ذلك، والحد يُصان عن الألفاظ المجازية، فلا يُستعمل فيه إلا الحقيقة عند المحصلين.

وأجاز المصنف استعمال المجاز السابغ الغالب في الاستعمال دون الشاذ. قال: والذي منعه الأئمة ما يتردد بين جهات واحتمالات الدلالة ما يتوصل إليه بصحيح النظر فيها إلى العلم المكتسب، وهذا الحد جامع لأجناس الأدلة.

**قلت:** وفيه نظر؛ لأن هذا الذي ذكره حد للدليل عند بعضهم، وهو مدخول لاختصاصه بما يقع الاستدلال به بالفعل فيخرج عنه ما لم يقع الاستدلال به مع كونه دليلًا في نفس الأمر، فأما الدلالة فهي الصفة المطلوبة من الدليل وهي كونه بحيث يدل على المعنى المطلوب بالاستدلال عليه، وهي إما مُطَابَقَةٌ أو تَضَمُّن أو التزام كما يذكر في موضعه. انتهى.

واختُلف [ ٤٥/ب ] في الدليل فقيل: هو الدلالة. وقيل: الدال، وهو ناصب الدلالة، والأدلة العقلية أقسام: أحدها اعتبار الغائب بالشاهد، ولا بد من رابط بينهما عندنا.

والدهري [١] يتعلق به من غير جامع، وكذا المجسم [٢] والقائل بالجهة والمعتزلة مع إنكارهم اعتبار الغائب بالشاهد من غير جامع بينهما يقعون فيما ينكرونه، فزعم الدهري أنا لم نجد شاهدًا زَرْعًا إلا من بذر وعكسه، ولا دجاجة إلا من بيضة وعكسه.

وقال الثنوي [٣]: وجدنا الأجسام لا تخلو عن الطبائع. وقال المجسم: في إثباته

(١) الدهري: من جحد الصانع المدبر، وزعم أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه وبلا صانع. المنقذ من الضلال: ( ٩٦ )، الحور العين: ( ١٩٥ )، المعجم الفلسفي: ( ٧٦ ).

(٢) المجسم: من أثبت الصفات إثباتًا انتهى بهم إلى التجسيم والتشبيه، ومن أشهر هؤلاء الكرَّامية.

(٣) الثنوي: من يقول بأن للعالم أصلين هما: النور والظلمة، فالنور يفعل الخير، والظلام يفعل الشر!.

الجهة لم نَرَ قائمًا بنفسه إلا في جهة. وقال المعتزلة: لا يتوفر إلا في جهة أو قائم بذي جهة، ورجعوا في إثبات ذلك إلى محض الشاهد.

**والجواب**: أما الإسلامي فإن منع من اعتبار الشاهد أوضحنا أن قوله يجرُّ إليه وإن رجع إلى محض الشاهد لزمه القول بقدم العالم وكون القديم حيًّا وحادثًا، وأما غير الإسلامي فقوله يبطل مذهبه.

فنقول للثنوي: لم نشاهدْ نورًا وظلمة غير ممتزجين ثم شاهدنا الامتزاج بزعمكم فيجب القضاء بذلك أولًا، وللطبائعي لم نَرَ الطبائع إلا مركبة، فلزم نفي العناصر ولمثبت الهيولى [(١)] لم نَرَ جسمًا بسيطًا خاليًا من عرض، فلا يجوز المصير إليه، وللدهري لم نَرَ حوادث متناهية الآحاد وهي غير متناهية.

وحاصل القول باعتبار الشاهد يرجع إلى أن الذي لم يشاهد يجب أن يكون مثل ما شاهدناه وهذا تحكم، فلا يجب أن يكون غير المجوس مثل المجوس، ولم تنحصر جملة الأوصاف في مشاهدة من شاهد، ولو صحَّ ذلك جاز لمن نشأ في الحبشة أن يحكم بسواد أهل الروم وعكسه، ولمن رُبي في بادية أو جزيرة ولم يَرَ ميتًا أن يقطع بأنه لا يموت.

إذا تقرر ذلك حصل الجمع بينهما بطرق منها العلل، فإذا ثبُتَ حكم في الشاهد مُعللًا وجَبَ ألا يثبت مثله إلا معللًا؛ إذ لو ثبت غير معلل لم يكن منعكسه ولا موجبه، وأفسد المعتزلة هذه الطريقة فأثبتوا حكمًا في الشاهد معللًا، ثم أثبتوا مثله غير معلل واستروحوا فيه بالفرق بينهما بالعدم والحدوث، وقد مر ذلك.

ومنها الشرط فإذا لم يتحكم في الشاهد مشروطًا لم يثبت مثله غائبًا إلا مشروطًا، وإلا لزم وجود المشروط دون شرطه فلم يكن شرطًا فيه، وليس كونه مشروطًا في الشاهد وغير مشروط في الغائب أولى من عكسه، فيلزم من نفيه غائبًا نفيه شاهدًا، والمعتزلة لم يطردوا العلة، فعلاتهم بين الواجب والجائز [ ٤٦/أ ] فليزمهم مثله في الشرط، وشرطوا في حياة أحدنا البينة الخاصة، ونفوها عن القديم؛ فإن قالوا: حياتنا بالحياة وحياة القديم لنفسه.

---

(١) الهيولى: مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي، والحديد للمسمار، والقطن للملابس، المعجم الوجيز: مادة هيل.

**قلنا:** فاجعلوا كونه متآلفًا لنفسه شرطًا في كونه حيًّا لنفسه، وكون أحدنا متآلفًا بتأليف شرطًا في كونه حيًّا بحياة. وهلا قلتم لما كان عالـمًا لنفسه لم يكن ذلك مشروطًا بشيء، كما أنه لما كان حيًّا لنفسه تلك يكون ذلك مشروطًا بشيء.

ومنها الحقائق، فإذا ثبت أن حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم، وجب القضاء بذلك غائبًا لوجوب اطِّراد الحد وانعكاسه، ولا يتم ذلك للمعتزلة مع تركيبهم الحقائق، فإذا سئلوا عما لأجله يرى الجوهر فقالوا: هو التحيز، لم ينعكس في الأكوان، وما يذكرونه في الألوان لا يطرد في الجواهر، وإذا لم يبعد منهم عدم طرد العلة مع كونها مؤثرة، لم يبعد ذلك في الحد مع عدم تأثيره.

ومنها الجمع في الدلالة، فكل ما دلَّ على أمر شاهدًا دلَّ عليه غائبًا؛ لأن الاطراد شرط في الدلالة دون الانعكاس والدلالات العقلية تدل لأنفسها، فلو لم يطرد في الغائب لم تكن دلالة في الشاهد، والمعتزلة قد نقضوا الدلالة فقالوا: الإيقان دليل على علم الميقن، ثم جوَّزوا صدوره منا غير دالٍّ على علمنا.

والجامع لهذه الطرق أنَّ كل حكم يثبت شاهدًا ارتباطه بشيء، ولو قدر عدم ارتباطه به غائبًا أدى إلى إبطال ارتباطه به شاهدًا [1] يجب الحكم والقضاء على الغائب فيه على أن يثبت للشاهد محافظة على ما علم شاهدًا، وكل ما لو قدر غائبًا لم ينافِ ما عُلِمَ شاهدًا ولا يقتضي نفيه، لم يجب الحكم فيه بالشاهد على الغائب، فإذا نفينا كون القديم جسمًا لم يبطل بذلك كون الفاعل منا جسمًا؛ إذ ليس كون الفاعل منا جسمًا لكونه فاعلًا.

**فقال الأستاذ أبو إسحاق:** كل أمرين يثبت تلازمهما شاهدًا ثبت ذلك غائبًا، ولم يعتبر علة ولا شرطًا ولا حقيقة. ثم أورد على تقسيمه أشياء منها: كل حادث موجود، وكل موجود حادث شاهدًا، فأجاب بأن الحدوث أول حالة الوجود، والباري غير حادث فيثبت في الشاهد موجود غير حادث، والحدوث والوجود غير متلازمين شاهدًا. ومنها كل جوهر قائم بنفسه، وكل قائم بنفسه شاهدًا جوهر، فمنع القيام بالنفس لغير القديم، كما هو مذهبه.

---

(١) في المخطوط « شاهد »، والصواب ما أثبته.

**قال المصنف**: وهذا ضعيف، ولو قيل كل جوهر [ ٤٦/ب ] مستغنٍ عن المكان، وكل مستغنٍ عن المكان جوهر في الشاهد، فيلزم القضاء بذلك تمامًا لم يكن عن جواب.

**قلت**: وفيه نظر؛ لأن الجواهر لا تستغني عن المكان. انتهى.

**قال**: ولا بد من اعتبار جامع من علة أو شرط أو حقيقة أو دلالة، ولعل الأستاذ أراده لدلالة بعض كلامه عليه، ولا مزيد على الطرق السابقة، ومن أبواب الأدلة اقتضاء الجواز، والحاجة إلى مقتضٍ كحاجة القول إلى فاعل، والحكم الجائز إلى علة، فكل جائز بطل تعليله لا يدل إلا على فاعل مما لا يبطل تعليله، فالإيقان دليل على العلم، والتخصيص على الإرادة، والحدوث على القدرة، ومن ضروب الدلالة انحصار الأجسام في شيء، وإبطال الكل إلا واحدًا فيتعين.

**وعند القاضي: السبر والتقسيم من الأدلة، ونوقش فيه، وهو ضربان:**

**أحدهما**: قولنا الجوهر لا يخلو عن القدم والحدوث، فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

**والثاني**: ما يقال في إثبات العلل كقولنا: إذا ثبت كون العالم عـالـمًا، فإما أن يثبت لنفس العالم أو لمعنًى أو لفاعل أو لعدم شرط، فإذا بَطُلَ الكل إلا القسم المَرْضِيّ تثبت العلة.

والتقسيم نوعان: نوع يستند إلى النفي والإثبات، كقولنا الشيء إما حادث أو لا وهو ضروري ونوع ليس كذلك، كما تقدم في كون العالم عـالـمًا.

**فإن قيل**: يمكن إسقاط قسم الصحيح فلا يتم التقسيم حتى يثبت الحصر قطعًا. وليس القسم الثاني كذلك.

**قلنا**: قالت المعتزلة: الدليل على عدمه عدم الدليل على إثباته؛ إذ لو كان يعلم وهو ضعيف فليس جعل عدم الدليل على الإثبات دليلًا على النفي أولى من عكسه، وذكر القاضي وجوهًا، منها أن التقسيم يرجع إلى ضابط ضرورة، فقال: الحكم إما أن يثبت لمعنًى أو لا، والثاني إما أن يثبت لمقتضى وهو باطل، وإن ثبت نحو لمقتضى فإن كان نفس العالم فباطل، كما مرَّ، وإن كان المقتضى غير النفس، وغير معنى قائم به لم يبقَ إلا الفاعل لعدم واسطة من الوقوع وجوبًا واختيارًا كلما وجب عن موجب

شرط قيام الموجب به لما تقدم من الأدلة، ولم يَبْقَ إلا الاختيار، وقد بطل ثبوت الحكم بالفاعل من غير تقدير معنًى، فوجب القول بإثبات معنًى قائم بالعالم موجب كونه عالمًا، ومنها أنه كان الموجب لكونه عالمًا غير العلم ليثبت كل واحد دون الآخر، وهو باطل؛ فإن قدر العلم شرطًا فيما يظنه موجبًا فقد مر ما يبطله.

ومنها أنه لو قدر السائل صفة لم يعلم ضرورة ولا نظرًا لم يكن أولى من غيرها ولم تنضبط مبالغها، وعدم الدليل على [ ٤٧/أ ] كلها بمثابة واحدة والتشكيل فيما لا يختص منها باطل فبطل تقدير واحدة منها، وقد يلزم القاضي كون العدم دليلًا فيما نحن فيه ولا يسلك مسلك المعتزلة، والوجهان الأولان أمثل من الثالث، ولا ضبط لجمع المسالك في الأدلة العقلية.

ويمكن أن نقول: الدليل إما نفي أو إثبات ضرورة، والمدلول عليه كذلك، وإنما يدل الدليل على مدلوله، كيف كان لاستحالة تقدير الدليل من غير تحقق المدلول، فإذا دلَّ إثبات على إثبات عقلًا، فالمراد استحالة انتفاء المدلول مع ثبوت الدليل كدلالة الحدث على المحدث، وإذا دلَّ إثبات على نفي عقلًا، فالمراد استحالة تقدير ما اقتضى الدليل نفيه كدلالة استحالة ( الخلوّ ) [1] عن الحوادث على انتفاء العدم وكذا في طرف النفي.

**فصل: شرط الأدلة الاطراد دون الانعكاس:**

خلافًا لبعض الفقهاء فإن الحدث يدل على المحدث ولا يدل عدمه على عدمه، والإيقان مع العلم كذلك؛ ولأنه يجوز أن يدل على مدلول واحد أدلة كثيرة فلا يلزم من انتفاء بعضها انتفاء المدلول، وذلك أن الدليل غير مؤثر في وجود المدلول فجاز أن يوجد شيء ولا يثبت عليه دليل بخلاف العلة فإنها مؤثرة، فيمتنع وجود معلول من غير علة مؤثرة، فلو قدرنا انتفاء العلة مع ثبوت الحكم بطل تأثيرها. والمعتزلة مع اعترافهم بهذا استدلوا بما أنكروه، حيث قالوا: إذا دل الجواز على التعليل وجب ألا نعلل الواجب.

**فإن قيل:** هل يجوز انعكاس الدلالة العقلية؟

**قلنا:** لا؛ فإن الانعكاس هو تقدير دليل ومدلول غير المذكور، وذلك لا يؤثر في

---

( ١ ) بياض بأصل المخطوط يرجح أنها كلمة « الخلوّ ».

قصة الدليل السابق، فكل دليل مستقل بنفسه ونصب دليلين في نقيضين كنصبهما في غير نقيضين.

**فإن قيل**: هل ترجح الدلالة المطردة المنعكسة على المطردة فقط؟

**قلنا**: في الظنيَّات لا في القطعيَّات.

**فصل: دلالة الأدلة العقلية علة نفسها:**

**قال المحصلون**: الأدلة العقلية تدل لأنفسها، ولا تتوقف على وضع واضع واقتضائها مدلولاتها كاقتضاء الذوات صفات أحيائها.

**قال المصنف**: فيه تَجوُّز، فإنهم قالوا: ما دلَّ عقلًا دلَّ لنفسه، ولا يتم ذلك فقد يدل ما لا نفس له وهو العدم.

**قال القاضي**: إذا قلنا الحدوث دليل على المحدث، فليست دلالته حالًا زائدة على الحدوث مع القول بالأحوال بخلاف صفات الأجناس؛ لأنه لما جاز أن يكون العدم دليلًا ولا حال له انتفى أن تكون دلالة الوجود حالًا؛ [ ٤٧/ب ] إذ ما لو ثبت للوجود كان حالًا لا يثبت للعدم اعتبارًا لسائر أحوال الذوات لما كانت أحوالًا انتفت عن العدم، والذي يحصل ذلك في عكس ما قلناه، إنه لما صح وصف العدم بكونه معلومًا لم يمكن الوجود بكونه معلومًا حال، وليس (١) المدلول بكونه مدلولًا صفة وكذا الدليل، وفيه نظر؛ إذ لا حال للمعلوم بكونه معلومًا، والعلم حال كونه علمًا بالمعلوم فالعمدة على ما مرَّ.

**فصل: إذا ثبت حكم شاهدًا (٢) معلل:**

وقدرنا مثله غائبًا مساويًا له في الجهة التي لأجلها كان معللًا، حكمنا بأنَّ الحكم الغائب معللٌ، وإن لم يقم عليه من الدلالة ما قام على الشاهد.

فإذا اتصف الباري تعالى بكونه عالـمًا وجب صدور هذا الحكم عن الموجب طردًا للعلة، وتمسك المعتزلة باشتراط انعكاس الدليل فقالوا: إذا كان الدليل على جواز تعليل الحكم شاهدًا الجواز امتنع ذلك في الغائب لوجوب الحكم له، فلا يتقرر في

---

(١) في المخطوط « وليس وليس »، وهو تكرار فحذفناه.

(٢) هكذا في الأصل.

حقه دليل يتقرر في حقنا.

وهذا غلط؛ لجواز أن يثبت الحكم في الشاهد بدليل، ويثبت في الغائب بغيره، سيما مع تنافي الحكمين عندكم، فلِمَ لا يجوز أن يثبت الحكم شاهدًا مما قلتم وعامًّا بوجوب طرد العلة، وهو أقل من الجواز الذي يحتمل إسناده إلى الفاعل والعالم والمريد، وشهد لما قلنا اتفاق المحصلين على عدم اشتراط انعكاس الدليل.

والحق أن العلة تثبت بالدليل، فإذا ثبتت وجب من ثبوتها لزوم الطرد، وهذا من الإسرار، ولذلك أمثلة: منها أنه إنما يعلم قدرة الفاعل شاهدًا بوقوع فعله في محل القدرة بغير واسطة، ولا يلزم مثل ذلك في الغائب، بل يجوز أن يثبت فعل الباري تعالى بوجه غير الوجه الذي يثبت به فعلنا؛ ولذلك لو حرَّك أحدنا جِرْمًا بنوع من الفعل، وحرَّك الباري تعالى جِرْمًا لم يلزم إيجاد نوع الفعل الذي وقعت به الحركة، فكذلك ثبوت العلم شاهدًا وغائبًا، وأيضًا فإنَّ المتكلم منا عندهم من صدر منه الكلام من مخارج الحروف ويقطع الهواء.

والباري تعالى متكلم من غير هذا الوجه. وظهر أنه إذا ثبت لنا حكم في الشاهد بالحس والمشاهدة، ويثبت مثله للغائب دليلًا، واستوى الطريقان في الإثبات لم يفلح ذلك في استواء الشاهد والغائب وكذلك القول في طريق الأدلة.

**قيل:** [ ٤٨/أ ] هو إثبات المعلوم على ما هو به، ورُدَّ بأنَّ الإثبات لفظ مشترك من الإيجاد والتسكين وإصابة السهم الهدف فيحل بالمقصود، وبأنه يلزم أن يكون العالم باللَّه مثبتًا له وكونه تعالى مثبتًا، حيث كان عالـمًا ولم يرد به إذن، وعدم ورود المنع لا يدل على الإذن، وقيل يتبين المعلوم على ما هو به، ويرد بأنه يدل على وضوح بعد إبهام، وبأن أصل الإبانة القطع وبأنه ينبئ عن الحدوث فيخرج العلم القديم ولزوم كون العالم مثبتًا، وقيل: الثقة بأن المعلوم على ما هو به ورد بنحو ما قبله، ولفظة الثقة بعيدة عن معنى العلم وهي في غيره أظهر، فإذا امتنع التحديد بلفظ متردد متساوي الاحتمالين فالأظهر في غيره أولى.

**وقيل:** إدراك المعلوم على ما هو به، ورُدَّ بأن الإدراك إن لم يكن من قبل العلوم فباطل، وإن كان من قبلها لزم تسمية علمنا باللَّه تعالى إدراكًا، وقد امتنع منه بعض الأئمة لدلالته على الإحاطة، وقد قال تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [ طه: ١١٠ ]،

وقيل: ما صح لوجوده ممن قام به الإتقان، ورُدَّ بأن العالم بنفسه لا تصح منه أحكام. فقيل: وإذا كان المعلوم قديمًا امتنع أن يؤثر العلم في إتقان فعل حادث ولتحقيق العجز مع العلم. وقيل هو ما أوجب كون ما قام به عالـمًا، وليس فيه ذكر صفة العلم وخاصيته؛ إذ القدرة ما أوجب لمن قامت به كونه قادرًا والإرادة كذلك.

**وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني:** حقيقة العلم ما يعلم به، ورد بمثل ما قبله مع اشتماله على الإبهام.

**وقالت المعتزلة:** حدُّ العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، ورُدَّ بإحالته إلى العلم القديم، وبأن المقلد معتقد عبر عالم، فزادوا مع سكون النفس، ورُدَّ بأن الظل ساكن إلى اعتقاده، فزادوا إذا وقع عن ضرورة أو دليل؛ فلزمهم تركيب الحد، وهو قادح فإن الواقع [1] ضرورة لا يجتمع مع الواقع عن دليل في حقيقة فهو تفصيل لا حد. وأيضًا فهو مبنيٌّ على الحد شيء وفيه كما مر، ويخرج عنه العلم بالشريك واجتماع الضدين وغيرهما من المجالات؛ لأنها ليست بشيء، ثم إن لم تكن هذه الصفات من صفات العلم لم يكن حدًّا، وإن كانت من صفاته لزم ثبوت مثلها في الجهل من حيث حكموا بتماثلهما واجتماعهما في الأخص، وإن ذلك يوجب الاجتماع في سائر الصفات؛ وبهذه الشبهة نفوا الصفات لزعمهم على ما سيأتي عند الرد عليهم، فيلزمهم إما إبطال الحد، وإما نقض أصولهم [ ٤٨/ب ] وإما نفي المماثلة بينهما، وأيضًا فإن السكون إن كان هو الاعتقاد فهو تكرار، وإن كان غيره من جنسه فكأنه ضم علمه إلى علم، وإن خالفه تناقض على الاعتقاد والسكون ألفاظ مترددة من احتمالات، فلا يليق بالحد ولو كان العلم اعتقادًا لزم تسمية العالم معتقدًا وهو ممتنع في القديم.

**وقال القفال الشاشي** [2]: العلم إثبات الشيء على ما هو به، ويلزم منه أحد

---

(١) في المخطوط « الوقع »، والصواب ما أثبته لأن السياق يتطلبه.

(٢) القفال الشاشي: هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الشافعي، فقيه محدث مفسر أصولي لغوي شاعر، توفي سنة ( ٣٦٥هـ )، له: كتاب في أصول الفقه، شرح الرسالة للشافعي، التقريب، محاسن الشريعة، وغيرها. طبقات الفقهاء: ( ١٢٠ )، طبقات الشافعية لابن هداية: ( ٢٠٩ )، شذرات الذهب: ( ٥١/٣ )، النجوم الزاهرة: ( ٢٩٦/٣ )، هدية العارفين: ( ٤٨/٢ )، الأعلام: ( ٢٧٤/٦ )، معجم المؤلفين: ( ٤٩٨/٣ )، بروكلمان: ( ٣٠٣/٣ )، تاريخ التراث العربي: ( ١٨٧/٢ ).

أمرين: إما خروج العلم بالمعدوم عن الحد مع كونه معلومًا عند المحصلين، فلم يكن جامعًا وإما تسمية المعدوم شيئًا.

وقال الأستاذ أبو إسحاق منتصرًا له: النفي الصرف لا يعلم، وإنما يعلم ثابت كائن أو في تعدد كائن وهو مذهب الكرَّامية [١]، وأجيب بأنه مخالف للضرورة، فإنه كما يعلم بوجود الشيء عند وجوده يعلم عدمه عند انتفائه؛ ولذلك يعلم انتفاء البياض عن الأسود وعكسه، وأيضًا أجمعت الأمة على أن الباري تعالى عالم بما كان وما لم يكن سيكون وبما لم يكن ولا يكون، ومنكر ذلك خارج عن الملة، ويلزمه ألا يكون الباري تعالى في الأزل عالـمًا بغير ذاته وصفاته.

**قال المصنف**: لم يقصد الأستاذ مقصد الكرَّامية، بل أراد أن النفي الذي لا يستند إلى وجود ولا إلى تقدير وجود لا يستقل بالمعلومية؛ فإن من عدمه عدم جوهر أو عرض فقد أسند معلومه إلى تقدير وجود ماضٍ أو آت، ولو قدر انتفاء ولا يرد عليه العلم بامتناع اجتماع الضدين واستحالة الشريك؛ فإن الأول يستند إلى ذاتي الضدين واجتماعهما، والثاني يستند إلى العلم بالله تعالى، فاطَّرد أصله فيما أراده.

**قال المصنف**: لكنه لا يتم به الانتصار للقفال لخروج العلم بالعدم المستند إلى تقدير الوجود عن الحد؛ فإن الشيء ليس بشيء، وقد كان الباري تعالى في الأزل ولم يكن معه ولا مع صفاته شيء إجماعًا، وكان عالـمًا بأن العلم سيكون، فعلم أن تقدير الشيء ليس بشيء، وبجواز تقدير المحال، مع أنه ليس بشيء؛ فيثبت انخرام الحد.

**وقال القاضي**: العلم يتعلق بمطلق الوجود من غير تعرض لتفصيل ولا اعتبار إلى تقدير أمر، فكذلك يجوز أن يتعلق بالعدم في الجملة من غير تخصيص بعدم أو معين؛ فعلم العالم معنى الانتفاء من غير إسناد كما يعلم معنى الوجود كذلك؛ فإن امتنع العلم بالعدم المطلق لتصور الإسناد فيه وجب أن يمنع العلم بالوجود المطلق تعدد الإسناد فيه، ولم يقل به في الوجود قائل فإن من أصلنا تعلُّق العلم [ ٤٩/أ ] بالمعلومات على الجملة من غير تفصيل كما سيأتي، وقال مرة: لو قال قائل: لا بد في

---

(١) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرَّام ( ت ٢٥٥هـ ) كان يقول بالتشبيه والتجسيم. الفرق: ( ٢١٥ )، التبصير: ( ٦٥ )، الملل والنحل: ( ٤٦ )، اعتقادات فرق المسلمين: ( ٦٧ )، التجسيم: ( ٦٩ ).

العلم بالنفي من تقدير إثبات لم يبعد؛ فإن من علم عدم جوهر فله معلومان أحدهما الانتفاء والآخر تقدير الجوهر ماضيًا أو مستقبلًا، فيحتمل أن يقال يتعلق بهما علمان، ويحتمل أن يقال يتعلق بهما علم واحد، وسيأتي بيان ذلك، والحق أن النفي المطلق يجوز كونه معلومًا، كما يجوز ذلك في الوجود المطلق.

والمختار في حد العلم ما قاله القاضي وهو: معرفة المعلوم على ما هو به؛ لاستجماعه شروط الحد من الطرد والعكس وعدم التركيب والترديد وإفادة معنى المحدود، وقد تناقش أصحابه في ذلك فقال بعضهم: لو اقتصر على المعرفة كفاه فذكر العلوم زيادة. وقيل: لا بد من ذكر العلوم، والاقتصار على المعرفة لا يفيد القصد من البيان ليكون مخالفًا للمعتزلة، حيث جوزوا علمًا لا معلوم له به.

**قال المصنف**: هذا مدخول، وليس على الحادِّ أن يتعرض في حد العلم لتفاصيل أحكامه، ولو وجب التعرض لبعضها لوجب في الكل، وكون العلم لا يتصور بدون معلوم من أحكام العلم لا من حقيقته، وقوله: المعرفة لا تستقل بالإفادة باطل؛ إذ لو لم تستقل بالإفادة لم يفد مع ذكر العلوم، وأورد عليه جواز تسمية العالم عارفًا فالتزمه، وأجاز تسمية الباري تعالى عارفًا.

**قيل**: لم يرد بذلك إذن فقال عدم المنع مع الإطباق على تقدير مطلق، هذا اللفظ ممتنع؛ فإن الإطباق أحد أدلة الشرع؛ ولأنه لما ثبت عقلًا حقيقة الوجود للَّه تعالى ورَدَ في الشرع تسميته قديمًا لم يمتنع تسميته موجودًا أو مساويًا ذاتًا.

**قلت**: وفيه نظر فإن الأسماء توقيفية، ولا يجوز أن يطلق على الباري تعالى أسماء مشتقة من أفعال منسوبة إليه مطلقًا، وإلا لجاز تسميته زارعًا ومنْزِلًا ومنُشِئًا لقوله: ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [ الواقعة: ٦٤ ]، ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [ الواقعة: ٦٩ ]، ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [ الواقعة: ٧٢ ] فكما [1] لم يجز ذلك ينبغي ألا يجوز تسميته عارفًا وإن اتصف بمعنى المعرفة.

وأيضًا فإن شرط الحد أن يكون أوضح من المحدود لتحصل به الفائدة والعلم والمعرفة ينبئان في المعنى فليس جعل أحدهما حدًّا للآخر بأولى من العكس. وأيضًا

---

(١) توجد في المخطوط كلمة « لا » وعليها شطب واضح أنه من الناسخ.

فذكر العلوم في حد العلم غير سديد؛ لأن حقيقة المعلوم ما تعلق به علم، تعلق الشيء بالشيء يحتاج إلى ثلاث معارف: معرفة المتعلِّق ( بالكسر )، ومعرفة المتعلَّق ( بالفتح )، ومعرفة نفس المتعلق. فمعرفة المعلوم تتوقف على معرفة العلم فأجده في حده يفضي إلى الدَّوْر [١].

وقد اختلف المتأخرون في تحديده فمنعه قوم [ ٤٩/ب ] إما لغيره وتعدده، وإما لكونه ضروريًا وبديهيًا. وأجازه قوم وذكروا عبارات أصحها عند ابن الحاجب [٢] وغيره أنه صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقص. فقولنا: « صفة » كالجنس له يشمل سائر

---

( ١ ) هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ - على ب وبالعكس، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ - على ب وب على ج وج على - والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة، التعريفات للجرجاني مادة دور.

( ٢ ) ابن الحاجب، الشيخ الإمام العلامة المقرئ الأصولي الفقيه النحوي جمال الأئمة والملة والدين، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الدويني الأصل الإسنائي المولد، المالكي، صاحب التصانيف.

ولد سنة سبعين وخمس مائة أو سنة إحدى بإسنا من بلاد الصعيد، وكان أبوه حاجبًا للأمير عز الدين موسك الصلاحي.

اشتغل أبو عمرو بالقاهرة، وحفظ القرآن، وأخذ بعض القراءات عن الشاطبي، وسمع منه « التيسير »، وقرأ بطرق « المبهج » على الشهاب الغزنوي، وتلا بالسبع على أبي الجود، وسمع من أبي القاسم البوصيري، وإسماعيل بن ياسين، وبهاء الدين القاسم ابن عساكر، وفاطمة بنت سعد الخير، وطائفة، وتفقه على أبي المنصور الأبياري وغيره.

وكان من أذكياء العالم، رأسًا في العربية وعلم النظر، درس بجامع دمشق، وبالنورية المالكية، وتخرج به الأصحاب، وسارت بمصنفاته الركبان، وخالف النحاة في مسائل دقيقه، وأورد عليهم إشكالات مفحمة.

قال أبو الفتح ابن الحاجب في ترجمة أبي عمرو بن الحاجب: هو فقيه، مفت، مناظر، مبرز في عدة علوم، متبحر، مع دين وورع وتواضع واحتمال واطراح للتكلف.

وقال ابن خلكان: كان من أحسن خلق اللّٰه ذهنًا، جاءني مرارًا لأداء شهادات، وسألته عن مواضع من العربية، فأجاب أبلغ إجابة بسكون كثير وتثبت تام، ثم انتقل إلى الإسكندرية، فلم تطل مدته هناك، وبها توفي في السادس والعشرين من شوال سنة ست وأربعين وست مائة.

وردت ترجمته في: المجموع شرح المهذب، شرح منتهى الإرادات، شرح الكوكب المنير، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير.

الصفات كالحياة والقدرة وغيرهما. وقولنا: « توجب تمييزًا » كالفصل فيخرج به الحياة والقدرة وما لا يوجب تمييزًا. وقولنا: « لا يحتمل النقص » يخرج به الاعتقاد صحيحه وفاسده والظن والشك والوهم، وزاد بعضهم في الأمور المعنوية؛ ليخرج العلوم العادية لاحتمالها للبعض لجواز تغير متعلقاتها.

**القول في تقسيم العلم:**

العلم إما قديم وإما حادث، فالقديم علم اللّٰه تعالى ولا يقال له ضروري ولا كسبي. والحادث ضروري وكسبي، وحد الضروري عند القاضي العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلًا أو لا يجد إلى تشكيل نفسه فيه سبيلًا، واحترز بقوله: نفس المخلوق عن علم الباري تعالى، وأورد عليه أنَّ ذكر المخلوق متخيل؛ إذ لا يطلق حقيقة إلا حالة الوجود وفي غيرها مجازًا واجب بالجواز مطلق الصحة إطلاق المخلوق على السماوات والأرض، والتخصيص أمر اصطلاحي، فكل مفتتح الوجود يُسمى مخلوقًا.

**وقيل:** قوله: « لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلًا » إن أراد به زوال العلم الضروري فمحال، ويجوز زواله بطرق ضده وهو قوي، وجوابه أن مراده أن أضداد الضروري غير مقدورة للبشر عادة، وإن جاز أن يخلق اللّٰه تعالى ضدها.

**قال المصنف:** ولو قيل: أراد القاضي الكشف والبيان لا الحد كان قريبًا، وهو الأشبه بكلامه والضرورة تطلق بمعنى الإلجاء والإكراه وبمعنى الحاجة وبمعنى عدم الاختيار، وهو المراد في الباب.

والمختار عند المصنف أن العلم الضروري هو الحادث غير مقدور للبشر، وفيه نظر؛ لأن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عند السلامة من الآفات يقع غير مقدور وللعبد تدخل في الحد مع أنه نظري. وقيل: كل علم حدث غير مقدور للعالم به وقارنه ضرب من الضرر فهو المسمى ضروريًّا، وكل حدث غير مقدور، ولم يقارنه ضرر لا يسمى ضروريًّا وهو قريب من اللغة، ويلزم عنه تسمية كلما قارنه ضرب من الضرر ضروريًّا وإن كان نظريًّا، ولعل قائله أراد الرد على المعتزلة في إثبات علم غير ضروري ولا نظري، حيث قضوا بامتناع وجود علم للّٰه تعالى ليس ضروريًّا ولا نظريًّا.

وقيل: العلوم [ ٥٠/أ ] كلها ضرورية غير مقدورة للبشر، فمنهم من زعم أن النظر لا يتضمن شيئًا منها ولا يقتضيه وهم منكرو النظر، ومنهم من قال: بعض العلوم يقع ضروريًا لا يتقدمه نظر ولا فكر، وبعضها يتقدمه نظر وفكر، فإذا تم وانتفت الآفة وقع العلم ضروريًا، وسبيل إدراكه سبيل إدراك اللذة والألم، وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق، وإليه ميل بعض الكرَّامية.

وقيل: العلوم والمعارف المتعلقة بالله وبصفاته وما يصحح الاعتقادات كلها ضرورية وغيرها يجوز وقوعه مكتسبًا. وقيل: العلوم كلها كسبية نظرية.

واختار المصنف أن العلوم والمعارف الراجعة إلى الاعتقادات كلها كسبية نظرية، وكلما تقدم من الأدلة على صحة النظر فيه يرد على العاملين بالضرورة في كل العلوم، وأيضًا فإن الناس يختلفون في العقائد نفيًا وإثباتًا، فلو كان كل معتقد له علم ضروري بمعتقده لزم اجتماع النقيضين؛ فإن قالوا: بعضها ضروري وبعضها كسبي نقضوا أصلهم، وأيضًا فإن الفرق بين إدراك الألم واللذة والعلم بذلك وبين العلم بالجزء الذي لا يتجزأ وإحاطة الجواهر واتحاد العلم المتعلق بمعلومين أوضح من أن يستدل عليه، ومن زعم أن مدلول العلم على نسبية واحدة فقد أنكر غير منكَرٍ، ولو جاز ذلك صح قول الجبرية أن مشي الإنسان اختيارًا كمشيه قهرًا وقسرًا، وحركته بإرادته كحركته بالفالح [1]، وذلك خلاف المعقول.

وأما انقسام الضروري إلى واقع عقيب نظر وفكر وإلى غيره فغريب؛ لأن فيه إثبات النظر وتضمنه العلم، لكن دعوى كون الواقع عقيب النظر ضروريًا، إما أن يستند إلى علم ضروري أو كسبي.

فإن قيل: بالأول. قلنا: الضروري عند القائل ينقسم إلى ما يتقدمه فكر، وإلى ما لا يتقدمه فكر؛ فإن زعم أن العلم بالمدعى من التقسيم من التقسيم الثاني فهو دعوى للضرورة في غير محلها، وإن زعم أنه من القسم الأول سئل عنه؛ فإن قال: هو أن الناظر إذا تم نظره وانتفت الآفات وجد في نفسه علمًا لا يمكنه دفعه.

قلنا: هذا لا يعتد؛ فإن مذهب أهل الحق أن أفعال العبد لا تقع إلا بعد خلق القدرة عليها، وإذا وجدت القدرة، وانتفت الموانع لا تقدر على الترك وسبيل كل

(١) هكذا في المخطوط.

مقدور وللعبد كذلك؛ ولأن من اشتد عَدْوُه لا يقدر أن يضبط نفسه دفعة، مع أن عَدْوُه مقدور له، فلا يلزم من عدم القدرة على دفع الشيء ألا [ ٥٠/ب ] يكون كسبًا مقدورًا، وأيضًا فإن الناظر إذا تم نظره وعقبه علم بالمنظور فيه يجد من نفسه فرقًا بين علمه بما نظر فيه وبين علمه بنفسه؛ ولأن حق العلوم الضرورية أن تستوي في كيفية إدراكها كمن خلق اللَّه تعالى عنده شِبعًا بغير أكل، فإنه يدرك الشبع كما يدركه عقيب الأكل، وكل عاقل يفرق بين ما يحصل له من العلم الواقع عقيب النظر والفكر وبين العلم الحاصل بألمه وجوعه ولذته، ومدعي تساويهما منكر للضرورة.

**فإن قيل:** إنما نجد الفرق؛ لأن العلم في محل النزاع مرتبط بالنظر والفكر وهو اختياري.

وأما غيره فينقسم إلى ما يحصل ابتداءً، وإلى ما يستند إلى أسباب غير مقدورة.
قلنا: هذا لا يفيد؛ فإن الإنسان في حال دوام النظر والخوض فيه والإقبال عليه يجد الفرق كما قلنا.

**قال:** وللخصم سؤال محير جدًّا، وهو أن العلم الضروري من جنس العلم الكسبي، والمثلان لا يختلفان في صفة ذاتية، فوجب صرف العرف إلى تقدير قدرة في إحدى الحالتين وعدمها في الأخرى؛ وعلى هذا لا يمكن صرف الفرق أن السبب المتضمن العلم دوامًا وابتداء دون العلم، ثم أجاب بأنه غير سديد؛ لأن العالم يجد فرقًا بالعلم دون النظر؛ إذ العلم لا يحصل إلا بعد انقضاء النظر، ولا نجد فرقًا بين قدرته على النظر وعدم قدرته على العلم، بل نجد الفرق بين العلمين، فامتنع صرف الفرق إلى صفة العلمين.

**وقال المحققون:** العبد مأمور بمعرفة اللَّه تعالى إجماعًا، وهو مثاب عليها، وإنما يكلف بما هو مقدور له، وإنما يثاب على فعله، فمن أنكر كون العلم مقدورًا له فقد خرق الإجماع. وفيه نظر؛ إذ الخصم لم يمنع التكليف بالمعرفة، وإنما يلزم ذلك لو انحصر التكليف فيما هو مقدور للعبد إجماعًا، ولم يقل هو بذلك؛ ولأن مما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري جواز التكليف بما لا يطاق، وأيضًا فقد تقدم أن مقدورات العبد لا تقع إلا بعد خلق القدرة فيه، وإذا خلق اللَّه تعالى القدرة وزالت

الموانع استحال منه دفع مقدوره فلا يتم الإلزام. انتهى.

وأما القول بأن العلوم المتعلقة بالعقائد ضرورية وغيرها كسبي، فهو تحكم وعكسه أولى؛ فإن المعارف مأمور بها، مُثابٌ عليها، فهي أولى أن تكون كسبية، وهم زعموا أن النظر لا يفضي إلى اعتقاد. وفيه جحد النظر، فلو كانت العلوم كلها ضرورية، استوى الكل في إدراكها كالبداهة والمحسوسات، ولم يقع فيها اختلاف.

**فإن قيل:** قد أنكر [ ٥١/أ ] السوفسطائيون الحقائق والضرورات.

**قلنا:** لا يعتبر خلافهم لقلتهم، وإنما نذكر مقالتهم لأجل استيعاب ذكر مذاهب الناس ونقْل مقالات أرباب البدع وذِكْر الشاذ منها، ولم يوجد في وقت من الأوقات من هذه الطائفة من تقوم الحجة بقوله، ولا من يعتد بقوله، ولا يمتنع أن يكون في الوجود من يقع في مخيلته فسادٌ كثيرٌ وهذيانٌ طويلٌ، فلا عبرة بذلك، بل المعتبر من يعتبر قوله وتقوم به الحجة، ولما عظم الاختلاف في العقائد، وتناقضت الأقوال فيها زاد الخلاف على الوفاق، دل ذلك على أن العلوم والمعارف في الاعتقادات ليست على نسق واحد ولا مدرك واحد، وأنها ليست كالعلوم الضرورية التي يشترك الكل في إدراكها، وتقع على نمط واحد، فهذا يبطل القول بأن العلوم كلها ضرورية.

وأما القائل بأن ما يقع عقيب النظر ضروري، فله أن يقول: إنما وقع الاختلاف فيما يتقدمه نظر دون غيره؛ لأن النظر ثمرة مقدور، فجاز وقوع الاختلاف فيما تحصل عقيبه.

**قال:** وأمثل هذه الطرق القول بإثبات النظر، وأن العلم الحاصل عقيبه ضروري، وقد تقدم ما فيه.

وأما القول بأن العلوم كلها كسبية، فجوابه أن الإنسان لا يجد لنفسه اختيارًا في علمه بنفسه كما لا يجد المرتعش اختيارًا [١] في حركته، وأنه لا يصح الاستدلال إلا بعد استكمال العقل، والعقل ضرب من العلم؛ فإن كان ضروريًا ثبت المدعى وإن كان كسبيًا فكل كسبي يستدل عليه عند الخصم، فيلزم إثبات استدلال قبل الفعل يجتلب به العقل؛ ولأن كل مستدل على أمر يستند استدلاله إلى أمر ضروري فلو

(١) في المخطوط « اختيار »، والصواب ما أثبته.

كان كما تقول لزم التسلسل؛ إذ كلما انتهى الاستدلال إلى أمر لزم على قوله طلب الدليل على ذلك الأمر، فلا ينقطع الطلب قط، ولا يتم علم، ثم يقال للخصم: ما الدليل على أنك تعلم ما يراه؟ فإن قال: لأني أحاذر الشخص إذا رأيته أو قابلته سئل عن وجود الحد، فلا يجد إليه سبيلًا.

وأجمع المحققون على جواز حصول العلوم الكسبية كلها ضرورية للعبد غير مقدورة له، وجواز ألا يخلق اللّٰه تعالى قدره عليها، ووافق بعض المعتزلة على جواز ذلك دون وقوعه لأصلهم في التحسين والتقبيح؛ إذ لو خلق اللّٰه تعالى علمًا به وبصفاته ضروريًا كان قبيحًا عندهم.

**وقال الأولون**: اللّٰه تعالى لا يوصف بالقدرة على جميع أجناس العلوم، [ ٥١/ب ] ولا يقبح منه فعل.

**فإن قيل**: أيجوز وقوع العلوم الضرورية كلها كسبية؟ قلنا: أجازه قوم ومنعه آخرون.

وقال قوم: ما كان من كمال العقل لا يجوز وقوعه كسبًا وما عداه يجوز، وأجازه المصنف.

ودليل المسألة في الجملة أن القدرة الحادثة لا تؤثر في الإيجاد على مذهب أهل الحق، فالعلم المكتسب والقدرة مخلوقان للّٰه تعالى، فلا يمتنع خلق العلم ابتداء دون خلق القدرة عليه، وأيضًا فكل مقدور للعبد مقدور للّٰه تعالى، وإلا لزم تناقض المقدورات، ومَنَع المعتزلة الأمرين؛ لأن القدرة الحادثة عندهم مؤثرة، والباري تعالى عندهم غير قادر على مقدور العبد، وسيأتي ذلك.

واستدل من أجاز وقوع الضروريات كلها كسبية بأن العلم في الجملة من قبل المقدور للبشر، واختلاف أجناسه لا يخرجه عن ذلك، كما أنَّ الحركة لما كانت مقدورة، جاز إثبات القدرة الحادثة على أجناس، فلا يستحيل على اللّٰه تعالى اقتدار العبد على حركات تصعد بها إلى السماء قياسًا على الملائكة، فكذا في أنواع العلوم.

واستدل من منع الكل مكتسبًا بأنه لو جاز ذلك لجاز وقوع الألوان والطعوم والآلام واللذات مقدورة وهو باطل.

واستدل من قال بالفصل - وهو المختار عند المصنف - بأن العقل شرط في الاستدلال، فلو كان مدلولًا عليه لزم قصور الاستدلال ولا عقل له، ويلزم من ذلك جواز كون البهائم ناظرة في دقائق العلوم.

**فإن قيل:** إذا جوزتم وقوع المحسوسات فطرية فالدليل عليها إما عدم أو وجود والوجود قديم وحادث والحادث عرض وجوهر، وليس في أجناس الجواهر ما يقتضي علمًا بألم ولا لذة، ولو جاز تقدير دلالة عقلية في ذلك لزم تقدير ما في صدق مدعي النبوة، وهو خلاف الإجماع.

**قال:** وهو متوجه عندي، ولا وجه للخروج عنه إلا أن يقال: أطلق الأئمة القول بجواز وقوع العلوم فطرية، ولم يعتدوا بكونها مدلولًا عليها بدلالة عقلية، والدلالة تطلق على العقلي والسمعي والتواضعي فلعلهم قدروا الدلالة السمعية أو التواضعية، وفي السؤال والجواب نَظَرٌ.

**أما السؤال:** فإنه وإن تضمن تقسيمًا مستوعبًا، لكنه لم يستوعب فسادًا لأقسام فللخصم أن يقول: الدليل على المدعي عَرَضٌ حادث، كما هو بيان الدلالة مطلقًا. أما الجواب فعاتبه أنه التزم السؤال، ولم يجب عنه.

**قال الأستاذ أبو إسحاق:** يجوز أن تثبت العلوم مقدورة ومكتسبة، ولا يكون [ ٥٢/أ ] مدلولًا عليها.

ورجَّحه المصنف قال: وفيه إبطال الدعوى إلى النظر الواجب؛ إذ لو قال من دعي إلى النظر: قد علمتُ المنظور فيه وقدرت عليه فيلزم على قول الأستاذ تركه، وأجاب أنه وإن جاز فوقوعه خارق للعادة فلا يصدق مدعيه، وأورد على أن الناظر والمقلد غير قاطعين بمعلومهما، فلو جاز وقوع علم بغير دليل امتنع الحكم على المقلد بذلك، وأجاب عنه بأن وقوعه خارق للعادة سيما على أصل الأستاذ في منعه الكِرامات وبأن المقلد يستند اعتقاده إلى من قلده وحيله على النقلة، ولو أحيل عليه شرط فيه إسراف به فلا يقبل منه دعوى القطع فلزم صحة قول الأستاذ.

**قال:** وعندي أن الفعل يمتنع أن يكون مقدورًا؛ لأن بيان المقدور جواز تقدير الإضراب عنه وهو ممتنع في العقل.

## القول في ماهية العقل:

**قال بعض الفلاسفة** [(١)]: هو العالم العلوي، وتشابك الألحاص [(٢)] المنعوتة بالعقل جزئيات كل العالم العلوي لاعتدال طباع الألحاص السفلية فإذا خرجت عن الاعتدال نافرها العقل فالتحق بعالمه.

**وقيل**: هو جزء لطيف أو جوهر لطيف أو بسيط يشابك الأجرام الكثيفة. وقيل قوة طبيعية يتوصل بها إلى إدراك العلوم.

واختلف المسلمون، فقال الخوارج [(٣)]: العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه. وعن الشيخ أبي إسحاق: العقل هو العلم. وعن المحاسبي [(٤)]: العقل ليس بمعرفة ولكنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة.

**قال**: وهو خطأ، فإن صح فالمراد بالغريزة علم لازم جبل عليه العاقل، به يتوصل إلى معرفة الله تعالى.

**وقيل**: هو الذي نميز به من خير الخيرين وشر الشرين، واحترز به عما يدركه البهائم من التمييز بين الخير والشر في الجملة.

---

(١) هنا يظهر تأثر الجويني ونقله عن الفلاسفة، فمدار الحديث عن العقل هنا بالمفهوم الفلسفي أي عقل مذهب الفيض الأفلوطيني، وليس عقل الإنسان.

(٢) هكذا في المخطوط، ويبدو أنه مصطلح فلسفي، وجاء في اللسان مادة لحص: « لحَّص فلانٌ لي خبرَك وأمْرَك: بيّنه شيئًا فشيئًا. لحَّصَ الكتابَ: أحكمه، وقال الليث: اللحْصُ والتلحيصُ: استقصاء خبر الشيء وبيانه ».

(٣) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في صِفِّين بعد قبول التحكيم، موسوعة الفرق والجماعات، ( ص ٢١٥ ).

(٤) الزاهد العارف، شيخ الصوفية أبو عبد الله، الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، صاحب التصانيف الزهدية، يروي عن يزيد بن هارون يسيرًا.

قال الخطيب: له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة.

قال الجنيد: خلَّف له أبوه مالًا كثيرًا فتركه، وقال: لا يتوارث أهل مِلَّتَيْنِ. وكان أبوه واقِفِيًا.

قال أبو الحسن بن مقسم: أخبرنا أبو علي بن خيران، قال: رأيت المحاسبي متعلقًا بأبيه يقول: طلِّقْ أمِّي، فإنك على دين، وهي على غيرِه.

قال ابن الأعرابي: تفقه الحارث، وكتب الحديث، وعرف مذاهب النساك، وكان من العلم بموضع، إلا أنه تكلم في مسألة اللفظ ومسألة الإيمان. وقيل هجره أحمد، فاختفى مدة. ومات سنة ( ٢٤٣هـ ).

**وقيل:** هو الذي يصح به الاستدلال، والعاقل من يصح منه الاستدلال [١].

**وقال القاضي:** هو بعض العلوم الضرورية، ولا كلام في تسمية العقل علمًا وعكسه لوقوع ذلك لغة، بل الكلام في العقل الذي هو مناط التكليف وشرط فيه، ولا شك أن العقل موجود كائن؛ إذ العدم المحض لا يوصف به بعض الذوات دون بعض وهو حادث حي قديم؛ لأنه يجامع مرة ويفارق مرة، وهذا بيان الحادث، وليس اللّٰه تعالى ولا صفة من صفاته، فإذا ثبت حدوثه فهو غير جوهر؛ لأن الجواهر متجانسة، فلو كان بعضها عقلًا كان كلها عقلًا؛ ولأن العقل محكوم به والجوهر محكوم عليه، فوجب القول بأنه عرض.

ثم الأعراض [ ٥٢/ب ] مختلفة ومتباينة ومتضادة، فلا يجوز أن يكون العقل كل الأعراض لخلو الصفة عن أكثرها، فهو إذن بعضها؛ فإن لم يكن من قبيل العلوم لزم أن يوصف به من لا يعلم شيئًا، وهو باطل، فهو إذًا من قبيل العلوم؛ ولأن سائر الأعراض يجوز تقدير انتفائها مع وجود العقل إلا العلوم ومصححاتها، وليس هو كل العلوم لخروج المحسوسات عنه؛ ولأنه يوصف به من يخلو عن أكثرها، ولا يجوز أن يكون نظريًّا؛ لأن النظر لا يأتي إلا من عاقل فهو ضروري وليس هو كل الضروريات لما مرَّ، فثبت أنه بعض العلوم الضرورية، وظهر بهذه الطريق فساد كل قول القاضي، فأما تميزه عن سائر العلوم الضرورية فنقول: كل علم لا يخلو العاقل عنه ولا يشاركه فيه غيره فهو من العقل، وعلى هذا فالعلم باللذة والألم وسائر المدركات وعلم المرء بنفسه ليس من العقل [٢].

وأما العلم بأن العلوم لا تخلو عن نفي وإثبات، وأن الوجود إما قديم أو حادث وأن اجتماع النقيضين ممتنع فكله من العقل، وعند القاضي من العلم بأن الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب والعلم بموجب العادات، وفيه نظر؛ لجواز تقدير اختلاف العوائد واضطرابها مع بقاء العقول بحالها، وقد يوصف بالعقل من لا علم له بالعوائد كمن خُلق في بادية.

---

( ١ ) جاء في المعجم الوجيز مادة « عقل »: « العقل: ما يكون به التفكير والاستدلال، وتركيب التصورات، ويتميز به الحسن والقبيح، والخير والشر، والحق والباطل، ج: عقول ».

( ٢ ) يقصد أنه ثمرة التفكير، فلا غرابة في ذلك.

**فإن قيل:** المراد العلم بها إذا تحقق اطرادها. قلنا: فيلزم منه مثله في المحسوسات إذا تحقق إدراكها بالجملة كلما نتصور ثبوت العقل دونه، فليس من العلل، وفي كون العلم بامتناع اجتماع من العقل نظر؛ لأن بعضهم يقول إنه يعرف بالاستدلال؛ ولأن أصحاب الكمون والظهور [(١)] جوزوا اجتماع الضدين، وكذا الكرامية وفي عده العلم بأن الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب نظر؛ لجواز أن يوصف بالعقل من لا يحس بالخبر كالأخرس الأصم.

**فإن قيل:** العقل علم واحد يتعلق بالعلم بكون المعلوم موجودًا أو معدومًا، وبأن الموجود قديم أو حادث وكونه عاقلًا مثل كونه عالـمًا وقادرًا.

**قلنا:** هذا باطل، فإن العلم بأن المعلوم موجودٌ أو معدومٌ، غير العلم بأن الموجود قديمٌ أو حادثٌ، فلا بد من التعدد، والحق أن العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء دفعًا للتسلسل، ولا يبعد أن يكون العاقل غافلًا يجري على قياس العلة والمعلول، وليس كل حكم معللًا.

**فإن قيل:** العقل علم واحد بتعلق هذين المعلومين. قلنا: الحق أنه متحيز بالنسبة إلى معلومين يمنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، فإن هذين المعلومين [(٢)] يجوز الغفلة عن أحدهما دون [ ٥٣/أ ] الآخر وهو أقرب من الأول، ويجوز أن يقال: الحدوث عبارة عن السوق بالعدم، الأمران إلى تقسيم بين النفي والإثبات.

**فإن قيل:** الحكم بكون الاثنين أكثر من الواحد، من العقل أم لا؟

**قلنا:** لا، لاشتراك العاقل وغيره فيه كالصبي والمجنون والبهمة، حيث يقر من الجماعة دون الواحد؛ فإن قيل العقل معنًى غير العلم يخالف أجناسه وثبوت العلم شرط فيه.

---

(١) أصحاب الكمون والظهور كانوا يعتقدون أن الله ﷻ خلق جميع الأشياء في آن واحد، ولا تقدم هناك ولا تأخر في خلق آدم وخلق عيسى عليه السلام، وكل ما نراه من التقدم والتأخر فإنما هو في الظهور فقط لا في أصل الخلقة. وتابع النَّظام من المعتزلة أصحاب الكمون والظهور، ولكنه أصلحه حسب زعمه فقال: إنَّ هناك حلقة وسطًا بين العدم والوجود وسماها « الثبوت »، ومراده: أن الله تعالى قد أثبت كلَّ شيءٍ دفعةً واحدة في الأزل، والتقدم والتأخر إنما يحصل في ظهور شيءٍ بعد شيءٍ على منعة الوجود. الملل والنحل للشهرستاني: ( ٥٨/١ ).

(٢) في المخطوط « هذان المعلومان »، والصواب ما أثبته.

**قلنا:** لو صح ذلك جاز حصول العلم دونه كما هو بيان الشروط وهو باطل؛ إذ يلزم جواز كون الماهر في العلم غير عاقل. وأما تحديد العقل بأنه الذي يدرك به الحسن والقبح [(١)] ففاسد لبنائه على أن الحسن والقبح يدركان بالعقل، والحق أن مدركهما الشرع [(٢)] كما سيأتي وفيه إيهام؛ إذ لم تذكر فيه حقيقة، ولو سلم لِمَ يختص الحسن والقبح بالذكر دون غيرهما؟ ولو قيل: ما يدرك امتناع اجتماع النقيضين كان أولى وإن لم يختص بذلك؛ ولأن العقل لا يرجع من مواقع الاجتهاد والنظر إلى التحسين والتقبيح في حكم المكلف فلا يشرع تحديد علم ضروري بعلم لو ثبت كان كسبيًا، فإن ادعوا الضرورة في التحسين والتقبيح أجيبوا بما سيأتي في التعديل؛ ولأنه إذا امتنع الاختلاف في بعض العلوم الضرورية غير العقل فلأن يمتنع الخلاف فيه أولى، وأما تحديده بأنه العلم المانع من القبائح المحرض على المحاسن، فمنقوض بمثل ما تقدم، وبأن كثيرًا من العقلاء يُقدمون على القبائح ويكتمون المحاسن؛ تبعًا للشهوات وميلًا إلى اللذات مع اتصافهم بالعقل وتكليفهم وتعلق الوعد والوعيد بهم، ولو صح ذلك لزم على قولهم جواز وصف الرب تعالى بالعقل حيث قالوا: لا يعقل القبح لكونه عالـمًا بصحته مستغنيًا عنه.

**فإن قالوا:** مَنَعَ من ذلك الاشتقاق؛ فإن العقل مشتق من المنع، فإنه يمنع من القبائح، ومنه عقل الدم وعقال البعير، والرب تعالى منزه عن المنع.

**قلنا:** ليس الكلام في الحقائق والمجازات، والوقوف مع العبارات، والنظر إلى

---

(١) هذا رأي المعتزلة.

(٢) قال أبو حيان في البحر المحيط: « لا حاكم إلا الشرع » إذ تبين أن الحكم خطاب الشرع، فلا حاكم على المكلَّفين إلا الشرع خلافًا للمعتزلة. حيث حكَّموا العقل، وقد اختلفت العبارات عن حكاية مذهبهم..... هذا قول شيخنا أبي الحسن الأشعري، وبه قال أكثر الأئمة كمالك، والشافعي، والأوزاعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وكل من لم يتمعزل من أصحاب الرأي، وقال في كتاب « التحصيل »: إنه مذهب الجمهور من أصحاب الشافعي ومالك وأصحاب الحديث، وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه: « مذهب أصحاب الحديث عامة: إنه لا تجب معرفة اللّٰه قبل السمع، وذهبت المعتزلة إلى أنه يجب عليه ذلك قبل ورود السمع، وقبل ورود الدعوة، وإلا فهو مرتد كافر.... اللّٰه تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم. فقال: ﴿ لَآيَـٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ وقال: ﴿ لِّأُوْلِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ وقال: ﴿ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ﴾ . البحر المحيط لأبي حيان ( ١/١٧٧ – ١٨٥ )، باختصار شديد.

اشتقاقها، بل النظر في هذه العلم إلى المعاني ما يقبح منها وما يفسد، وأيضًا فإن العاقل قد يكتسب بعقله علومًا تمنعه من القبائح؛ فيلزم على قولهم بالاشتقاق تسمية تلك العلوم عقلًا؛ ولأن اشتقاق الحكم والحكمة من المنع كما في حكمة العامة، فلو نظرنا إلى الاشتقاق امتنع تسمية الرب تعالى حكيمًا.

وأما قول من قال: العاقل من عقل عن اللَّه تعالى أمره ونهيه فساقط؛ لأن العقل شرط في التكليف وسابق عليه فكيف يتوقف الوصف به على قبول الأمر؟ ولأن مَنْ [ ٥٣/ب ] نشأ في بادية أو جزيرة ولم تبلغه دعوة لا يقال فيه: إنه عقل عن اللَّه أمره ونهيه مع جواز كونه عاقلًا، فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [ الفرقان: ٤٤ ].

**قلنا**: لا دليل فيه؛ لأن إفراد نفي الانتفاع بالعقل حيث لم يهتدوا به، كما نفى عنهم السمع حيث لم يهتدوا بما سمعوه.

**فإن قيل**: إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية امتنع تحديده.

**قلنا**: لا يشترط في كل معلوم يذكر قول جامع مانع على شرط الحدود، بل يكفي ما يحصل به البيان والإيضاح والتميز عن الغير، وقد حصل بما ذكرنا. ولا يقال: حد العقل ما يصح به الاستدلال؛ لأن الاستدلال كما يتوقف على العقل يتوقف على غيره كعلم المرء بنفسه، وبأن الاثنين أكثر من الواحد وغير ذلك، ولو صح تحديده بذلك لزم أن يدخل في العقل ما ليس منه من العلوم الضرورية، ولا يقال هو العلم الضروري لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات لحصول كثير من ذلك لغير العاقل أو لا.

**قلنا**: أما الذي هو مناط التكليف فلا تفاضل بينهم فيه، وأما غير ذلك من ضروب العلوم والحذف بالإشارة والإيقان ومعرفة موارد الأمور ومصادرها، فيجوز التفاضل فيه.

## القول في العلوم الضرورية:

وهي قسمان: محسوسات وغيرها. فالأول ما يدرك بالحواس الخمس، وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق، وسيأتي الكلام عليها، والثاني ما يدرك في النفوس بالفطرة بعلم الإنسان بنفسه وبدنه وألمه وإرادته وشهوته وعلته وسائر صفاته التي يشترط فيها الحياة، ويستثنى من ذلك بعض أضداد الإدراكات، فإن الإنسان إنما لم ير أقصى الشرق لمانع تضاد الرؤية، ولا يعلم الإنسان. وفيه نظر؛ لأنه إذا كانت

الأرض كرية فالمانع تحديب الوسط، وإن كانت غير كرية فالمانع البعد المفرط مع صغر المرئي. انتهى. واستثنى بعضهم الغفلة فإنها غير مشروطة بالحياة وهي غير مدركة (١).

ومن العلوم الضرورية العلم بموجب العادات المطردة، وحجل الحجل، ووجل الوجل عند القرائن، وإن كانت القرائن لا تعد علمًا، ولا تتضمنه تضمن الدليل العقلي لمدلوله، ومنها العلم بمراد المتكلم مع القرائن، ومنها العلم بأن الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب، وأن الخبرين المتناقضين يمتنع صدقهما، ولا يفتقر شيء [ من ] (٢) العلوم [ ٥٤/أ ] الضرورية (٣) إلى تقدم سبب عليه، بحيث يمتنع عقلًا وقوعه دونه، ويجوز العلم بالمدركات دون الإدراكات، وأن يخلق اللّٰه تعالى للأعمى علمًا بما يدركه البصير، وكذلك كل علم يتقدم على حصوله سبب في العادة. ومن الأسباب ما لا يجب حصول العلم على أثرها مع انتفاء الآفات، لكن يحصل ذلك عادة مطردة، كما يحصل التشبع والري عقيب الأكل والشرب، وإن جاز ألا يحصل بتقدير انخرام العادة، ومن هذا القبيل كل سبب غير الإدراكات، فأما الإدراكات فكفى جواز عدم العلم بها منع تعلقها بمدركاتها، وهذا خلاف يأتي في بابه.

ومن العلوم الضرورية العلم بصدق الخبر المتواتر بشرطه المعتبر، وبه قال أهل الحق. وقال قوم: العلم به نظري.

**قلنا:** إن الصفات التي يمتاز بها الضروري موجودة فيه، فإن الضروري لا يجد العاقل إلى التردد فيه سبيلًا، ولا يتوقف على تذكر النظر ودوامه، والعلم النظري يزول بزوال ذكر النظر وعلم الإنسان موجود علة وتعداد لا يتوقف على دوام فكر

---

(١) توجد في الهامش الأيسر لهذه الصفحة كلمة بالنسبة، لا أدري ماذا يقصد بها المؤلف؟!.

(٢) « من » ليست في المخطوط أضفناه كي يستقيم السياق.

(٣) جاء في « شرح الكوكب المنير »: « العقل: ما يحصل به التمييز أي بين المعلومات، قال في شرح التحرير: قاله صاحب روضة الفقه من أصحابنا. وقال في شرح التحرير: قال الإمام أحمد رضي اللّٰه تعالى عنه العقل غريزة، وقاله الحارث المحاسبي، فقال: العقل غريزة ليس مكتسبًا، بل خلقه اللّٰه تعالى يفارق به الإنسان البهيمة، ويستعد به لقبول العلم، وتدبير الصنائع الفكرية، فكأنه نور يقذف في القلب كالعلم الضروري، والصبا ونحوه حجاب له »، شرح الكوكب المنير - لتقي الدين أبو البقاء الفتوحي - مطبعة السنة المحمدية - فصل في تعريف العلم ( ص ٢٤ ) بتصرف شديد.

ولا تقاصر نظر؛ ولأن العلم بصدق الخبر المتواتر يحصل لمن لا يحسن النظر كالصبيان والعوام.

**فإن قيل:** دليل كونه نظريًّا أن العاقل إذا تدبر عَلِمَ أن الجم الغفير والعدد الكبير مع اختلاف القرائح والدواعي والصوارف يتصور منهم الإيقان على أمر من غير أن يسمع ذلك عنهم على طول الأعصار وتمادي الأيام.

**قلنا:** بِمَ تنكرون على من جوَّز ذلك وقال بإمكانه؟ فلا يجوزون إلا الاستناد إلى الضرورة وهو المطلوب. وقيل: ما يتعلق بالشرع من المتواترات كالصلوات ونحوها طريقه النظر، بخلاف ما لا يتعلق بالشرع كالبلاد البائسة في القرون الخالية والوقائع السابقة والدول الماضية، وطريق الرد عليهم، كما مر.

**فإن قيل:** علوم دون الحِرَف والصناعات ضرورية أو كسبية. قلنا: قيل إنها كسبية؛ لأنها تحصل بالتدرب والتدرج والمحاولة، وقيل: ضرورية؛ لأن المحترف لا يقدر على تشكيل نفسه بالعلم بها. والحق أنها مكتسبة أولًا، ثم بنوال أمثالها فتصير ضرورية، وليس بجيد؛ لأن الناظر وإن طال نظره يتمكن من تشكيل نفسه بإيراد الشبهات بخلاف العالم بالحرف، وقد تكرر أن العقلاء لا يجحدون الضرورات مع استوائهم في انتفاء الآفات.

والمراد بذلك أنه لا يتفق على جحد الضرورات جماعة تقوم بهم الحجة ويبلغون حد التواتر [ ٥٤/ب ] دون من لم يبلغ ذلك، ومن لا حجة في قولهم لاطراد العادة في إدراك العقلاء للضرورات، ولو جاز ادِّعاء اختلافهم في ذلك جاز دعوى إدراك بعضهم الألم واللذة دون بعضهم.

**فإن قيل:** يجوز مراغمة بعضهم مع استوائهم في العلم.

**قلنا:** يُمنع ذلك عادة، فإنه لربما الجمع تقوم الحجة بهم على جحد ومراغمة لاشتهر ذلك، وذاع في العادة المطردة، ولو جاز تقديركم التراجع في ذلك إدراك جواز التشكيل في جملة المتواتر لاستوائها في الاحتمال المذكور.

**فإن قيل:** اتفق السالمية (١) على جحد الضرورات.

---

(١) السالمية: فرقة تنسب إلى محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى سنة: ( ٢٩٧هـ ) وابنه أحمد المتوفى سنة: ( ٣٦٠هـ )، وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة =

**قلنا**: لا عبرة بعوامهم وغيرهم لم يبلغ عددًا تقوم به الحجة، وهم أول الفرق عددًا. فإن قيل: الحنابلة يزعمون أن الحديد والخشب والأحجار والمطبوعات المشكلة بهيئة الحروف قديمة وليست بحديد ولا حجر.

**قلنا**: أما المحصِّلون منهم فغير قابل بذلك، وأما أراذلهم فلا يحققون معنى القدم، وإن قيل: أنكر الكعبي كون العلم الحاصل عن الخبر المتواتر ضروريًا.

**قلنا**: لم يكن كونه علمًا، بل ظن أنه كسبي، فقد تقدم أن طائفة زعمت أن العلوم كلها كسبية. وأما العلم الكسبي فحدُّه العلم المقدور بالقدرة الحادثة، وهو أيضًا حد العلم النظري عن من يرى أن العلم المقدر المكتسب نظري، والمختار خلافه؛ إذ كونه مقدورًا لا يعلق بالعرض من كونه نظريًا، وعلى هذا فقد ذُكِر للعلم النظري حدود أمثلها أنه العلم المقدور بالمنظور فيه نظرًا صحيحًا، ولا يضرنا فيه من التركيب بعد وضوح معناه، ولو التزمنا عدم التركيب تعذَّر الحد في كثير من العلوم والصفات.

**فإن قيل**: التركيب إذا لم يكن في المسؤول عنه لا يمتنع، فأما إذا كان فيه فهو ممنوع، وليس قصد السائل العرض لكونه علمًا، بل لكونه كَسْبًا.

**قلنا**: لو قصد ذلك لسأل عن حقيقة المكتسب، ولم يعين نوعًا من علم وغيره.

## [ مسألة: قال المعتزلة ] (١) يجوز أن يقع العلم النظري فرعًا عن العلم الضروري، ولا يجوز عكسه

وقال بعضهم: يجوز، واستدل بأن العلم بامتناع اجتماع المتضادين ضروري، والعلم بوجودهما نظري، والأول فرع عن الثاني، ولعب بأنه إذا تعلق فرع بأصل بحيث يمتنع تقدير ثبوته دونه استحال الجزم بوجود الفرع مع الشك في وجود الأصل؛ ولأن العلم النظري يزول بزوال ذكر النظر الضروري دائم الحصول فلزم من قول القائل العلم بالفرع مع الجهل بالأصل، وهو محال.

والجواب عما استدل به العلم باستحالة اجتماع الضدين [ ٥٥/أ ] لا يتوقف على

---

= صوفية، ومن أشهر المنتسبين إلى هذه الطائفة: أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب، المتوفى سنة: ( ٣٨٦هـ )، وتأثر بهذه الطائفة كثير من أعلام التصوف. النشار: نشأة الفكر الفلسفي: ( ٤٠٠ - ٤٠٤ ).

(١) بياض في المخطوط بمقدار ثلاث كلمات الغالب أنها « مسألة: قال المعتزلة ».

العلم بوجودهما، فإنا نعلم ضرورة أن المحل الواحد يستحيل اتصافه بالسواد والبياض في وقت واحد، وهذا العلم لا يتوقف على وجودهما، ولا على العلم به كيف وفرض وجودهما محال، فلو توقف العلم باستحالة اجتماعهما مع كونه ضروريًا على تقدم وجودهما مع كونه محالًا لتوقف الضروري على أمر محال، وهو ظاهر الفساد، ثم المشهور عن الأئمة امتناع جواز كون العلم الضروري فرعًا لعلم آخر ضروري؛ لأن الضروري لا يرتبط بشيء سابق ولا معارض ولا متناحر، بل هو مستقل بنفسه، فيجوز أن يخلق اللّٰه تعالى للعبد علمًا بالصنائع من غير أن يعلم حدوث العالم ولا غيره.

والصحيح جواز ذلك، ولا يمتنع افتقار ثبوت علم ضروري إلى ثبوت مثله، فلو خلق اللّٰه تعالى لعبده علمًا ضروريًا باللّٰه فلا بد وأن يكون عالـمًا بنفسه؛ إذ يستحيل أن يعلم اللّٰه تعالى من يجهل نفسه، وأما العلم النظري فيجوز ثبوته على مثله، وهو واضح.

**فصل: العلم الحادث لا يتعلق بمعلومين:**

ذهب أكثر المعتزلة وكثير من أهل الحق والأشعري إلى أن العلم الحادث مطلقًا لا يتعلق بمعلومين على التفصيل.

وذهب أبو الحسن الباهلي [1] والقاضي إلى جواز ذلك في الضروري دون النظري، وذهب بعضهم إلى جوازه في النظري فالتزم جواز تعلقه بما لا يتناهى فالتزمه وهو مردود ومتروك.

وأجاز القاضي امتناع تعلق علم حادث بمعلومين يمنع تقدير العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

**مثال الأول**: أن من علم جوهرًا لا يمتنع أن يجهل جوهرًا غيره، ومن علم سوادًا لا يمتنع أن يجهل بياضًا، ومن علم قديمًا لا يمتنع أن يجهل حادثًا فبهذا لا يتعلق العلم الحادث بمعلومين، كذلك قطعًا.

---

(١) أبو الحسن الباهلي البصري: تلميذ الأشعري، شيخ المتكلمين، قال الإسفراييني: أنا في جانب شيخنا أبي الحسن الباهلي كقطرة في بحر. تبيين كذب المفتري: ( ١٤٠ )، سير أعلام النبلاء: ( ١٦/٣٠٤ ).

**وأما الثاني**: فكالعلم والأخلاق والتماثل والقرب والبعد، ونحو ذلك فيجوز تعلق الحادث بمعلومين منها، والمراد يمتنع أن يعلم مماثلة أمر لأمر ويجهل مماثلة الآخر له، وكذا في الكل، ويستحيل أن يعلم مغايرة الجوهر للعرض، ويجهل مغايرة العرض للجوهر، وكذا علم الإنسان بشيء مع علمه به، واستدل من منع جواز تعلق العلم الحادث بمعلومين بأنه لو جاز ذلك لجاز تعلقه بأكثر من اثنين، ويلزم منه جواز تعلقه بما لا يتناهى، ويلزم مشابهته لعلم الباري تعالى، وهو محال، وهذا إن صدر من معتزلي انتقض عليه بالقدرة، فإن القدرة الحادثة يجوز تعلقها عنده بما لا [ ٥٥/ب ] يتناهى.

وأيضًا فلا يسلم أنه لو جاز تعلقه بمعلومين لزم تعلقه بما لا يتناهى، ولم لا تعلقه بمعلومين بخاصة يمنع تعديه إلى ثالث. كما أن [ ما ] [1] يجوز تعلقه بمعلوم واحد لخاصة يمنع تعديه إلى اثنين.

**فإن قيل**: لا بد من معلوم يتعلق به العلم لاستحالة علم لا معلوم له، ولا دليل عليه على الزائد.

**قلنا**: ولا دليل على نفيه، ولم لا يكون بعض العلوم يستقل بمعلوم واحد وبعضها يفتقر إلى معلومين فأكثر؟ ولأن مِنْ أصِلهم جواز ثبوت علم لا معلوم له فلا تستقيم هذه الدلالة، واستدل مع ذلك في العلم النظري بأن العلم النظري مرتبط بالنظر، فلو قدر تعلقه بمعلومين لزم اجتماع النظرين، وهما متضادان فيستحيل اجتماعهما، ثم أورد على نفسه أن الممتنع اجتماع النظرين ابتداء لا يذكر أو أجاب بأن ما يستحيل في قضية العقول انتداب يستحيل تذكرًا.

وجوابه أن الدليل الواحد يجوز أن يتعلق بمدلولين ويجمعهما نظر واحد كالدليل على حدوث العالم فإنه يتعلق بإثبات وجود مسبوق بعدم، والعدم السابق مع الوجود الطارئ معلومان، والدليل يدل عليهما.

**قال القاضي**: يجوز أن يقال: الحدوث يدل على القدرة وعلى كون القادر قادرًا، وإن كانا معلومين على القول بالأحوال، وأما تجويز ذلك في العلم الضروري فلا تستقيم له دلالة عليه إلا إن خصص الحكم بالمعلومين اللذين يمتنع العلم بأحدهما مع

---

(١) « ما » ليست في الأصل، أضفتها لحاجة السياق إليها.

الجهل بالآخر، وحينئذ يكون موافقًا للصواب.

وأما قول من قال: يجوز تعلق الواحد بمعلومين، ولم يفصل بين ضروري ونظري، فإنما صار إليه لما قيل له: إذا عِلْمٌ قديم متعلق بمعلومين غائبًا فلم لا يجوز مثله شاهدًا؟ وقضايا العقول لا تختلف شاهدًا وغائبًا فارتبكت هذه المقالة، ولم يخلصوا بذلك مما لزمهم، فإن الذي أثبتوه في العلم أنكروه في القدرة، وأما الدليل على جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين يمتنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر وامتناعه في غيرهما، فهو أنا نعلم قطعًا جواز علمنا بالسواد مع الجهل بالبياض.

فلو جاز ثبوت علم يتعلق بهما استحال العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، فيؤدي ذلك إلى استحالة علم ما يجوز العلم به قطعًا، وفيه قلب الحقائق؛ ولأن الخصم إن ادَّعى أن العلم بالسواد يوجب العلم بالبياض فهو جاحد للضرورة؛ لأنا نعلم قطعًا خلاف ذلك، وإن قال: يجوز أن يخلق اللَّه تعالى لمن عَلِمَ شيئًا واحدًا علمًا [ ٥٦/أ ] وبشيء آخر معه.

قلنا: لو وقع ذلك فإن كان العلمان متماثلين لزم تعلق كل منهما بما تعلق به الآخر ضرورة لزوم تساوي المتماثلين في الصفات الذاتية، ويلزم أن يكون كلٌّ منهما متعلقًا بمعلومين مع كونه متعلقًا بمعلوم واحد وهو محال، وإن كانا مختلفين غير ضدين لزم جواز اجتماعهما، وهو محال؛ لأنه يلزم تعلق علمين بمعلوم واحد وهو فاسد؛ إذ لا فائدة في الثاني، فإن العالم بالشيء عِلْمًا مستمرًّا يستحيل أن يتحدد له علم به، ولا يقال هما ضدان؛ لأن الأحكام إذا لم يتحقق تناقضها لا يحكم على متعلقاتها بالتضاد، فإن المتحرك لما لم يناقض العلم لم يجز الحكم بمضادة الحركة للعلم، وإذا بطلت الأقسام المذكورة وجب القطع بامتناع تعلق العلم الحادث الواحد بمعلومين لا يمتنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر؛ إذ لو جاز تقدير صفة واحدة توجب العلم والقدرة معًا، ولم يقل به أحد من العقلاء.

فأما المعلومان اللذان يمتنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، فيجب القطع باتحاد العلم بهما؛ لأنه لما استحال أن يتصف الأمر بالشيء من لا يتصف بالنهي عن ضده وجب الحكم بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وإن خالف فيه المعتزلة؛ ولأنه لما وجب ثبوت معلوم يتعلق به العلم، ووجب الحكم على المحل بالعلم، وكان أحدهما

لا ينقل عن الآخر، وجب صرفهما إلى صفة واحدة، ويوضحه أن العالم بالسواد متصف بالعلم به، ويجب أن يعلم من نفسه الاتصاف بذلك العالم كما يجب مثله في العلم باللذة والألم فوجب تقدير أمرين المدرك والإدراك، فإن رجَعَا إلى صفة واحدة فهو المدعى.

وإن قيل حقيقة السواد يتعلق بها علم والعلم بها يتعلق به علم آخر، وجب على ذلك التسلسل؛ لأن العلم بالعلم بالسواد يماثل العلم بالسواد، فإن افتقر الأول إلى علم غير نفسه افتقر الثاني إلى علم آخر، وفيه إثبات علو لا ينتهي، وهو محال.

**فإن قيل**: لا يجب لمن علم بالسواد أن يعلم كونه عالـمًا به.

**قلنا**: يلزم من هذا جواز كون الواحد منا عالـمًا بفنون من العلوم أو يعلم الأولين والآخرين، وهو لا يعلم ذلك من نفسه، وإنه لو ادَّعى واحد مثل ذلك جاز تصديقه، ولم يستعد قوله وهو في غاية الجهالة لا يقال: العلم بالسواد عين علم الإنسان بكونه عالـمًا؛ لأن متعلق العلم متعدد، فمتعلق الأول ذات السواد وحقيقته، ومتعلق الثاني صفة الإنسان العالم به[ ٥٦/ب ].

## فصل: تعلق العلم الواحد بمعلومات غير متناهية:

يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات غير متناهية على الجملة دون التفصيل على الصحيح الذي ارتضاه القاضي وكافة المعتزلة وابن الجبائي في رواية؛ لأن من علم أن معلومات اللَّه تعالى غير متناهية فقد تعلق علمه بما لا يتناهى، ولكن على الجملة دون التفصيل لاستحالة تمييز العبد بين معلومات الباري.

**فإن قيل**: إنما يتعلق العلم الواحد بكونه تعالى عالـمًا بما لا يتناهى وهو أمر واحد.

**قلنا**: ليس كذلك؛ لأن الإنسان يعلم أولًا أن للَّه تعالى عِلمًا يتعلق بمعلوم، ثم يعلم ثانيًا تدقيق النظر أن معلومه تعالى لا يتناهى فيعدد المتعلقات، ولزم تعلق علمنا بمعلومات غير متناهية؛ ولأن العلم طرف ضد العلم بالتفصيل، والعالم بالجملة عاقل أو سائل بالتفصيل.

**وقال معظم المشايخ**: لا يجوز تعلق علم واحد حادث بمعلومات لا تتناهى، ووافقهم ابن الجبائي في قولٍ عنه، وزعم أن علمنا بأن للَّه تعالى معلومات غير متناهية علم لا معلوم له، وهو باطل لما سيأتي من الدليل على امتناعه، كما تمتنع قدرة لا مقدور لها، ولا يبعد في حصول العلم بالجملة دون التفصيل، فمن اختلط له

درهم بدراهمَ لغيره، أو مَحْرَمٌ بأجنبيات غير محصورات فهو يعلم على الجملة أن في الدراهم درهمًا [١] لا يجوز أخذه ولا يعرف عنه، وإن في النسوة امرأة يحرم نكاحها، ولا يعرف عنها، ويستحيل اجتماع العلم بالجملة مع العلم بالتفصيل لتناقضهما، ويستحيل على من علم التفصيل تقدير العلم بالجملة.

**فإن قيل:** يلزم أن يكون اللَّه تعالى غير عالم بالتفصيل، وألا يكون موصوفًا بما حصل للعبد من العلم، وهما محالان.

**قلنا:** لا نسلم امتناع الثاني؛ لأن الذي أثبتنا جوازه علم العبد على الجملة، وهو يتضمن الجهل بالتفصيل، واللَّه تعالى يتقدس عن جواز الاتصاف بمثل هذا العلم؛ لأنه تعالى يعلم المعلومات على التفصيل والتمييز، والعلم بالتفصيل يقتضي العلم بالجملة.

وتحقيق القول في ذلك أن كل معلوم يقتضي العلم به جملًا أو ظاهرة، فاللَّه تعالى منزه عنه، وهكذا فمن يقول: الباري تعالى يقبل الصفات، والجوهر يقبل الصفات فيجب أن يوصف الباري تعالى بما يوصف به الجوهر، فيقال: لا يلزم ذلك؛ لأن الباري تعالى إنما يوصف بما يليق به من صفات الكمال، لا بكل صفات الصفات، والعلم بالجملة بخلاف العلم بالتفصيل؛ إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر.

**فإن قيل:** يلزم من امتناع العلم بالجملة مع العلم بالتفصيل الحكم بتضادهما، وقد سبق أن العلمين المختلفين لا تضاد بينهما.

**قلنا:** أليس منع الاجتماع عند [ ٥٧/أ ] المعتزلة لوجود التضاد؟ فإنهم منعوا اجتماع النظرين، وهما غير متضادين كما تقدم؛ ولأن الموت لا يجامع العلم ولا تضاد بينهما، وأيضًا فإن العلم بالجملة لما افتقر إلى الجهل بالتفصيل استحال الجمع بينه وبين العلم بالتفصيل.

**فإن قيل:** قد شرطتم في العلم بمعلوم جهلًا بمعلوم آخر، وهو خلاف أحكام العلوم.

**قلنا:** هو مجرد استبعاد والتحقيق اتباع الدليل.

**فإن قيل:** إذا افتقر العلم بالجملة إلى الجهل بالتفصيل فليكن العلم بالجملة جهلًا

(١) في الأصل « درهم »، والصواب ما أثبته.

بالتفصيل، كما أن الأمر بالشيء لما كان نهيًا عن ضده كان النهي عنه أمرًا بأحد أضداده.

**قلنا**: يلزم من الجملة الجهل بالتفصيل دون العكس لجواز الجهل بالجملة والتفصيل معًا، فحينئذ بينهما فاصل وليس (١) كذلك الأمر بالشيء مع النهي عن ضده، وتحقيق ذلك أن العلم بالجملة لا يحتاج إلى الجهل بالتفصيل على التغير، بل قد زِيدَ له شك أو طرأ، وعقله اكتفى به بخلاف الأمر والنهي، ونظرًا لسؤال العلم مع الحياة فإنه لما افتقر العلم إلى الحياة لم يلزم أن العلم حياة؛ إذ توجد الحياة دون العلم.

**وقال شيخنا** (٢) رَحِمَهُ اللَّهُ: العلم بالجملة مع الجهل بالتفصيل كالعلم بوجود الجوهر مع الجهل بكونه جوهرًا، فلما لم يكن الجهل بكونه جوهرًا شرطًا في العلم بوجوده، فكذلك لا يكون الجهل بالتفصيل شرطًا في العلم بالجملة. ثم قال: والظن بأن العلم بالجملة لا يجامع الجهل بالتفصيل باطل، بل العلم بالتفصيل لا يجامع الجهل به فلا يتناقض العلمان.

**قال**: وإذا علم العبد أن معلومات اللَّه تعالى لا تتناهى، فمعلوم أنه لا تتناهى معلومات اللَّه تعالى، وهذا بعلم اللَّه من صفات نفسه، ويختص العبد بأنه يجهل تفصيله، والرب تعالى يعلمه مُجْملًا ومُفصَّلًا.

**قال المصنف**: هذه طريقة شيخنا وهو يقول على قضية موجبها أن الرب تعالى عالم بالجملة والتفصيل، وما يقتضيه إطلاق الأمر من أن العلم بالجملة يفتقر إلى الجهل بالتفصيل، فهو تحكم لا دليل عليه، وهذا الذي يصح عندي، وإن ارتضى القاضي ما تقدم، وهذا مما أستجير اللَّه تعالى فيه.

## فصل: العلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان:

إذا تقرر ما سبق فنقول: كل علمين تعلَّقَا بمعلومين فهما يختلفان، سواء تماثَلَ المعلومان أو لا؛ إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر، فالعلم بالجوهر يخالف العلم بالسواد، وكذلك العلم بالجوهر يخالف العلم بجوهر آخر؛ إذ لو ماثله لكان العلم بأحدهما عِلمًا بالآخر، ويلزم منه أن يَعلم جملة الجواهر من عَلِمَ جوهرًا منها؛ ولأنه

(١) في الأصل « ولا ».

(٢) يقصد الشيخ أبا الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ.

لو تماثل العلمان امتنع اجتماعهما، كما يمتنع اجتماع [ ٥٧/ب ] بياضين وسوادين في محلٍّ واحدٍ، لكن اجتماعهما واقع بلا إنكار في العلم بأشياء كثيرة في وقت واحد، ثم المتماثلان من العلوم كلُّ علمين حادثين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة؛ لأن أحدهما يسد مسد الآخر؛ لهذا امتنع اجتماعهما في محل واحد، ولا تتعدد العلوم باختلاف الأوقات؛ إذ لا أثر لهذا في إدراك الذوات وتحقيق الصفات فالعلم بالجوهر أمس هو العلم به اليوم.

**فإن قيل**: هل يتعدد العلم بتعدد محله أم لا؟

**قلنا**: من زعم أن العرض القائم بمحل يختص به لقيمته ولم يُجوِّز قيامه بغيره بحكم باختلاف العلمين عند اختلاف محلهما. والصحيح خلافه، فإن قيام العرض بمحله لا يختص به نفسه، فيلزم تماثل العِلْمَين، ثم كل متماثلين من العلوم فإنهما متضادان على أصل الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ وهو مطَّرد.

فأما المختلفان فلا تضاد بينهما؛ لأن العلم بشيء لا ينافي العلم بغيره فلا تضاد، وعن الأستاذ أبي إسحاق: أن العلمين المختلفين يمتنع اجتماعهما ويتضادان، وأنه إذا قام بجوهر إدراك سواد ضادَّ قيام إدراك آخر به. ومن أصله: أن المانع من رؤية الباري ﷻ رؤية المخلوقات، والصحيح المقطوع به عند كافة الأئمة الأول؛ إذ لا يمتنع حصول العلم بأشياء في وقت واحد ولا منع في إدراك جملة من المدركات والعلم بها، فلا وجه للحكم بتضادهما، واستدل الأستاذ بأنه كما يمتنع الجمع بين العلم بالشيء والجهل به في وقت واحد فكذلك العلم به والعلم بغيره؛ ولأنه يلزم من الحكم بعدم التضاد جواز الاجتماع دفعة، وهو مستحيل لا سيما في مسائل الأحكام ودقيق الكلام والحرف والصناعات الدقيقة؛ حتى لا يكون العلم ببعض هذه الأنواع مانعًا من العلم بغيره وهو باطل.

وأجيب بأن العلم بالأشياء المتعددة واقع فلا وجه لمنعه. وأما امتناع الجمع فيما ذكره فليس لتضاد العلوم، بل لأمر يرجع إلى العادة؛ لأن الناطق بالباء يمتنع منه النطق بغيرها من الحروف الحلقية، ومع ذلك قلنا بمتضادين لاختلاف محلهما.

**فصل: العلوم الحادثة أعراض:**

من أصول أهل الحق أن العلوم الحادثة أعراض يستحيل بقاؤها، وهو مطرد في كلِّ

الأعراض. وقالت المعتزلة: إن العلوم الضرورية باقية، وأما المكتسبة فقال الجبائي: هي غير باقية إذا تعلق بها السلف؛ لأن المكلف إذا فعل العلم المأمور به.

**وقلنا:** إنه باقٍ لم يكن المكلف حال بقائه فاعلًا له ولا لضده لا الباقي لا ينبغي إلا لضده، ويلزم ألا يكون طائعًا ولا عاصيًا، فإن ثبت فغير طائع، وإن عد فغير عاصٍ [ ٥٨/أ ] وطرد ذلك في كل الأعراض المقدورة إذا تعلق بها التكليف ووافقه أبو هاشم أولًا ثم خالفه، وقطع ببقاء الكل، وهو قياس قول المعتزلة، وما استدل به الجبائي من حكم التعديل والتجويز يأبى جوابه في موضعه، حيث يذكر مذهبه في جواز الخلو عن الطاعة والمعصية، والرد عليه.

**فإن قيل:** ما معنى كون الشيء معلومًا من وجه ومجهولًا من وجه؟

**قلنا:** قال بعض الأصحاب من عَلِمَ وجود جوهر وجهل كونه جوهرًا أو متحيزًا فقد علمه من وجه وجهله من وجه، ويستحيل أن يكون الشيء معلومًا من وجه ومجهولًا من ذلك الوجه نفسه، وغاية المطالبة ترجع إلى الحكم باختلاف العلمين المتعلق أحدهما بوجوده والآخر بتحيزه، وقد قالوا باتحاد العلوم واختلاف العلمين، وتقدم الرد عليهم، ولو جاز ذلك جاز تقدير علمين متعلقين بوجود جوهر مع تقدير اختلافهما وهو باطل.

**قال القاضي:** المعلوم يمتنع أن يكون مجهولًا والإطلاق تجاوز، فإن من علم جوهرًا وجهل تحيزه فقد علم ذاتًا وجهل حالًا من أحوالها، فمتعلق الجهل غير متعلق العلم لمعنى القول بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه، إن وجهًا من معلوم ووجهًا من مجهول، قال: ولا يستغني محقق عن إثبات الأحوال، ومن أنكرها سماها عند الحاجة إليها وجوهًا وصفاتٍ [١]، والقول بالوجوه والصفات مع إنكار الأحوال تناقض، وقد تقدم في ذلك كلام كافٍ [٢].

---

(١) في الأصل: « صفاتًا »، والصواب ما أثبته لكون الكلمة جمع مؤنث وليست جمع تكسير.

(٢) لقد اختلف المتكلمون في الأحوال نفيًا وإثباتًا بعد أن أحدث أبو هاشم بن الجباي رأيه فيها، ولم تكن هذه مذكورة قبله أصلًا فأثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجباي، وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبو الحسن الأشعري وأصحابه رضي الله عنهم، وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر، نهاية الأقدام في علم الكلام (ص ٧٤ ).

## فصل: لا يجوز ثبوت علم لا معلوم له عند المحققين:

وكذا سائر الصفات التي لها متعلَّق كالقدرة والإرادة. وقال ابن الجبائي: يجوز، وانفرد به، وعمدته أن المعلوم هو الشيء، والشيء عنده إما موجود وإما يقدَّر له الوجود، وما ليس كذلك فغير معلوم وليس شيئًا [١]، فإذا علم العبد استحالة وجود شريك للَّه تعالى فهذا علم لا معلوم له، وكذا سائر المستحيلات، ولم يقل مثل ذلك في الأحوال، كما ظن بعضهم، بل قال الأحوال لا تعلم أصلًا، وإنما تعلم الذوات عليها.

**قال القاضي:** والنزاع معه لفظي؛ لأنا نعلم قطعًا أن اللَّه تعالى لا شريك له، فانتفاء الشريك معلوم ولا معنى لكون الشيء معلومًا إلا لأنه [٢] يُعلم ولأن الناس أطبقوا على امتناع علم لا معلوم له، قيل: أجد إنه هذا القول؛ ولأن قوله يخالف قوانين اللغة [ ٥٨/ب ] وأحكام تصريفها، فإن العلم مما له تعلق بمتعلق فهو يتعدى إلى مفعول واحد إن كان بمعنى المعرفة وإلى مفعولين إن كان بمعنى العلم، والقاعدة أن الفعل المتعدي إذا بني لما لم يسمَّ فاعله جعل مفعوله مقام الفاعل، فلو امتنع [٣] تقدير علم لا معلوم له امتنع هذا البناء، ولم يقل أحد بامتناعه في هذه المادة فبطل قوله بقياس اللغة والمعقول إنما قال ذلك؛ لأنه حدَّ أولًا الشيء بكونه معلومًا، فلما علم انتقاصه ابتدع هذا القول، ثم نقول: قوله علم لا معلوم له نظير القول بمعلوم لا علم له فإنهما متساويان في الاستحالة وإذا تساوى قولان [٤] في الاستحالة سقطا.

**قال الأستاذ أبو إسحاق:** العلم بإبقاء الشريك يلزم منه العلم بوجود الباري تعالى ضرورة، والعلم بامتناع اجتماع الضدين يلزم منه العلم بوجود أحدهما، كذلك فالعلم بانتفاء الشريك تعلق بوجود الباري تعالى، فلا يقال لا معلوم له، وهو قوي لوجوب تعلق العلم بمعلومين يمنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، كما مر، وهذا منه، ولو جاز القول بما قاله لجاز القول بأن هذه الأشياء معلومة لا بعلم كما مر، وإن هذه الضروب من المعلوم لا توجب اتصاف محلها بالعلم، ولجاز أيضًا أن يقال: ذكر

---

(١) في الأصل: « شيء »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

(٢) في الأصل: « له »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

(٣) في الأصل: « متناع »، والصواب ما أثبته لحاجة السياق إليه.

(٤) في الأصل: « قولين »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

لا مذكور له، وحيز لا متحيز عنه، ولو جاز عِلْمٌ لا معلوم له لجاز عِلْمٌ لا عالم به، وكل ذلك فاسد، وكل ما نورده على هذه الصور يرد عليه فيما قاله.

**فصل: العلم يخالف الجهل والاعتقاد والتقليد والظن:**

**وقال المعتزلة:** اعتقاد التقليد مثل علم العالم. وقال أكثرهم: إن الجهل يماثل العلم؛ لأن من اعتقد أن زيدًا في الدار، ولم يكن فيها فاعتقاده جهل، فلو دام اعتقاده حتى دخل زيد فيها، فاعتقاده حينئذ علم، وهو من جنس الأول متماثلًا. وقالوا: الظن مثل العلم، ولهم في الشك كلام يذكر بعد، وجوابهم أن المتماثلين يجب اشتراكهما في كل الصفات وفاقًا، ومن أصلهم أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم ومن هذا نفوا صفات اللَّه تعالى.

**فنقول:** لو قابل الجهل العلم لجاز تقدير العلم جهلًا وعكسه ضرورة وجوب تساوي المثلين؛ ولأن مَنْ جَهِل شيئًا أو اعتقده ثم علمه يجد فرقًا بين حالين قطعًا كما يفرق بين العجز والقدرة والإرادة والكراهة، وجحد ذلك مراغمة للضرورة؛ ولأن العلم مرتبط به الدليل بخلاف الجهل، ولو قابل الجهل العلم لدل على الجهل ما يدل [ ٥٩/أ ] على العلم؛ ولأن المستدل على أمر بدليل لو تخلف دلالة على مثل ذلك الأمر علم انتقاصه لوجوب طرد الدلالة في مظانها، فإن زعموا أن الدليل يدل على العلم دون الجهل مع تماثلهما نقضوا أحكام الأدلة؛ ولأنهم إن أنكروا الفرق بين العلم وبين الجهل والتقليد فهو سقطة، وإن فرقوا بين العلم والتقليد فيكون النقص في الأول دون الثاني، فقد تقدم الرد على تحديد العلم بالاعتقاد (١).

**باب في اختلاف العلوم:**

**وهي قسمان:** خاص وعام، فمن الأول الجهل وهو اعتقاد المجهول، والمعتقد على خلاف ما هو عليه.

**فإن قيل:** فيه تناقض؛ لأن المجهول في كونه مجهولًا على ما هو به، فإذا قيل على خلاف ما هو به كان فيه تقدير خلاف المجهول، فيكون نقضًا للحد وتناقضًا.

---

(١) هنا يؤكد الجويني الفرق بين العلم والجهل، ومدى احتياجهما إلى الدليل، ويناقش شُبَهَ الخصوم ويرد عليها.

**قلنا**: كل معلوم فهو على الوجه الذي علم به، وكل مجهول فهو على خلاف الصفة التي اعتقد أنه عليها؛ لأن من زعم أن زيدًا في الدار، ولم يكن بها فقد تعلق اعتقاده بحالة لزيد وهي على خلاف الحالة التي هو عليها.

واعلم أن أهل اللغة يطلقون الجهل على كل ما يضادُّ العلم كالغفلة والنسيان والشك، وأهل التحقيق لا يرون ذلك؛ لأن الجهل عندهم ضرب من الاعتقاد، فلا يسمون العاقل ولا الناسي جاهلًا، ويلزم على قياس اللغة أن يوصف الجماد بكونه جاهلًا من حيث انتفى عنه العلم وليس كذلك؛ لأن الجهل صفة ثبوته لا تغير بها عن نفي شيء، فلا يقال: الحركة نفي السكون؛ إذ يلزم أن يقال: العلم نفي الجهل، كما قال بعض القرامطة (١): إن نفي كونه تعالى عالـمًا أنه غير جاهل، وتضاد العلم والجهل غني عن الاستدلال. ثم الجهل مقدور مكتسب، وبه قال معظم من جعل العلوم كلها ضرورية.

**وقال الأقلون**: الاعتقادات كلها غير مقدورة، وكل ما ورد عليهم في العلوم يرد علهيم هنا، ويجوز وقوعه ضروريًا من فعل اللّٰه تعالى. وأحاله اليعلوية والمتهشمية (٢)؛ إذ يلزم به عندهم كونه تعالى عالـمًا جاهلًا (٣) قياسًا للغائب على الشاهد. وهو فاسد؛

---

(١) ظهرت فرقة القرامطة على يد ميمون بن ديصان الذي كان يبطن المجوسية ويظهر الإسلام، وقد تبنوا بعد تطور مذهبهم مذهب الباطنية القائلين بأن لكل ظاهر من النصوص باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا، وخلط المتقدمون منهم كلامهم بكلام الفلاسفة، الإسفراييني: التبصير: ( ٨٣ )، الفِرق: ( ٢٨١ )، الملل والنحل: ( ٨١ )، وللغزالي: فضائح الباطنية، وللعلوي: مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، والإفحام لأفئدة الباطنية الطغام، معجم ألفاظ العقيدة، تصنيف عامر عبد اللّٰه فالح، ( ص ٣١٩ ).

(٢) يوجد تعليق بالمخطوط في الهامش الأيمن في هذه الصفحة: « اليعلوية أتباع أبي علي الجبائي. والمتهشمية أتباع أبي هاشم ».

(٣) تعالى اللّٰه عما يقولون علوًّا كبيرًا فهو العليم سبحانه، يقول وهو أصدق القائلين: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [ الأنعام: ٥٩ – ٦٠ ]، ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [ الإسراء: ٨٥ ]، فينبغي التأدب عند الحديث عن الذات الإلهية، ولا يصح أبدًا افتراض صفات النقص، ولا بد من شفع ذلك بعبارت تمجد اللّٰه ﷻ وتنفي عنه مشابهة الخلائق.

لأنه لو خلق اللّٰه تعالى في العبد جهلًا لقام الجهل بالعبد لا بذات اللّٰه تعالى، ولا يوصف بالجهل إلا من قام به لا من خلقه، كما أنه لو قدر زيد أن يحصل لعمرو عِلْمًا بشيء أو جهلًا به أو ظنًّا لكان عمرو هو الموصوف بهذه الصفات دون زيد؛ ولأنه لا يجوز أن يخلق اللّٰه تعالى غفلة ونسيانًا، ولا يلزم مِنْ [ ٥٩/ب ] ذلك اتصافه بما خلقه في غيره، وكذا نحو العجز وسائر صفات النقص وحكم الجهل في جواز تعلقه بمجهولين وعدمه، وفي التفصيل كما مر في العلم.

ويجوز تعلق الجهل بمجهولات على الجملة، كما في العلم، ويثبت للجهل مقتضى حكم العلم في متعلقاته وأحكامه، ولا يتضمن الجهلَ نظر صحيح ولا فاسد فإن الأول يقتضي العلم والثاني لا يقتضي شيئًا.

وقد مر في أحكام النظر بغير أضداد العلم الخاصة للشك فهو نفي يرد خلافًا للجبائي وحده، أنه أشير أنه في معتقدين نفيًا وإثباتًا من غير ترجح أحدهما. وقيل بتجويز أمرين لا يرجح أحدهما على الآخر، وهو قريب لولا تردد لفظ الجواز بين الشك والإباحة، وفيه نظر؛ لأن الإباحة لا تكون بين أمرين، وقيل استواء معتقدين في نفس المستريب مع قطعه بأنهما لا يجتمعان.

**وقال ابن الجبائي مرة:** الشك انتفاء العلم، ومرة هو عبارة عن اعتقادين متناقضين متعاقبين والأول منقوض بالظن والجهل والتقليد، وفيه نفي الأعراض والحق وجودها والشك بها. وأما الثاني فيلزم عليه أن من اعتقد شيئًا مدة ثم زال اعتقاده كان الأول شكًّا وهو باطل، ولا يفيد تخصيص الحكم بزوال الأول؛ لأنه تحكم، ولأن الثاني كالزائل في كونه شكًّا أو علمًا؛ ولأنه إن شرط بقاء الثاني فالإيراد بحالة، وإن شرط بزواله لم يزل إلا بضد، فوجب اشتراط أمر ثالث، وفيه نقض للحد؛ ولأنه قد يعتقد شيئًا ويركن إليه ثم يتغير اعتقاده ويركن إلى الثاني فلا يسمى شاكًّا وفاقًا؛ لأن الركون ينافي الشك فانتفى المحدود مع وجود الحد والشك يتعلق بأمرين ووافق على ذلك من منع مثله في العلم، وقد تعلق بأمر واحد، فهو يعتقد كأن الشك تردد بين أمرين فليس تعلقه بأحدهما أولى من الآخر، وإذا تعارضت أقسامهما وتفاصيل متساوية فإن كان فيها قسمان يجوز تقدير الشك فيهما مع عدم الشك في غيرهما لم يتعلق بالكل شك واحد، وإن لم يكن فيها قسمان كذلك، بل كان الشك في كلٍّ

منها بمعرفة يلزم به الشك في الآخر تعلق بالكل شك واحد.

**فإن قيل:** لو كانت الأقسام ثلاثة لا يلزم من الشك في اثنين منها الشك في الثالث لزم على قولكم أن يتعلق بهما شكان، وحينئذ يتعلق بالقسمين شك واحد وبالثالث شك واحد والشك لا يتعلق إلا باثنين كما مر.

**قلنا:** يتعلق الشك بثبوت الثالث ونفيه وهما أمران، ثم الشك [ ٦٠/أ ] يقع مقدورًا مكتسبًا، ويجوز وقوعه ضروريًا، ومنع ذلك من منعه في الجهل وجوابه ما مَرَّ.

ويجوز كون الشك مأمورًا به في الفروع إن وجد له مثال، وأما في الأصول فقال الأستاذ أبو بكر: لا امتناع في وجوب الشك في اللّٰه تعالى في بداية النظر، والمراد أن النظر واجب وفاقًا، وتقدم التردد والشك شرط فيه غالبًا، وشرط الواجب واجب.

**فإن قيل:** يجوز خلق النظر أو العلم من غير تقدم شك.

**قلنا:** هذا لا يرد؛ لأنه إذا اطردت العادة يتعذر الوصول إليها بدون امتزاج عادة وجب الامتزاج ليحصِّل ألـمًا، وإن جاز خرق العادة في ذلك، ولم يمتنع الحكم بموجب العادة، ومن أضداد العلم الحاجة علته الظن؛ إذ يستحيل أن يكون عالـمًا بشيء من يظنه، ولا يتحققه وهو معنًى فرد متعلق بشيء كما مر، ولم يُؤْثَرْ عن أبي هاشم فيه شيء، ومن أضداده النظر عند قوم.

وقد تقدم أن النظر لا يضاد العلم بالمنظور فيه، وإن امتنع اجتماعهما، وكل ضدين من أضداد العلم فهما متضادان، فالجهل ضد الشك، وكذا الظن والنظر، وإنما قيل لهذه الأمور أضداد حاجة فرقًا بينها وبين الموت، فإنه يضاد سائر صفات الحي من العلم والقدرة والإرادة ونحوهما، ومن أضداد العلم النسيان والغفلة والسهو، ولا يجوز وقوع السهو والغفلة مقدورًا؛ لأن شرط المقدور أن يكون مقصودًا، وكل مقصود يقارنه العلم به، ويستحيل ذلك في الغفلة والسهو.

ولما قال المعتزلة: القدرة على الشيء قدرة على ضده التزموا القدرة على الغفلة فإنها ضد العلم، فقال بعضهم: الغفلة ليست معنًى، فارتكب نفي الأعراض، وفيه إبطال لأصل لهم، وهو أن الباقي لا يقدم إلا نظر بأن ضد علته عندهم، ونحن نجد أن العالم بالشيء يغفل عنه ويذهل، فلو لم تكن الغفلة للشيء تضاد العلم لما زال به العلم على أصلهم.

ومن أضداد العلم النوم والإغماء والغشية [١]. وقيل النوم غفلة عامرة، والصحيح أنه يضاد الغفلة كما يضاد العلم وسائر أضداده، والفرق بين الغفلة والنوم ظاهر، وإدراك النائم لبعض ما يتفق لوجود تحليل نقطة، فأما النوم المطبق فلا يجوز معه.

ومن أضداد العلم الموت، وكل معنًى يستحيل ثبوت الحياة معه، ولا يشترط [ ٦٠/ب ] لثبوته تقدم حياة، فإن الجماد مثبت، وعدم الإطلاق اصطلاح والموت عرض وفاقًا، ولا يتعدد موتان مختلفان [٢] وكل حياتين حادثتين متماثلتان [٣] وحياة الباري تعالى تخالف حياة المخلوق لوجوبها وقدمها، والموت الذي في الجماد يجانس الموت الطارئ على الحيوان.

**وقال ابن الجبائي:** الموت انتقاص البنية المشروطة في الحياة عندهم، ثم رجع ووافق أنه عَرَضٌ.

**وقالت المعتزلة:** لا تثبت الحياة إلا مع بنية خاصة ورطوبة ورعاية اعتدال، كما سيأتي في بابه.

**وقال قوم:** الموت معنًى، والحياة بنية مخصوصة تبع له، وفيه رد على أبي هاشم، وقيل: الحياة بنية مخصوصة مع بله، والموت انتقاصها وهو نهب، وفيه إنكار للأعراض.

والموت والحياة عند المحققين عَرَضَانِ غير مقدورين للنظر. وقال الجبائي: الموت يقع متولدًا فعلًا لفاعل السبب، وانفرد به، وقياسهم في التولد نقيضه، لكنه يحرم عليهم في القدرة على الضدين فإن الحياة غير مقدورة وفاقًا.

**فإن قيل:** هذا كإخراج الدهن من اللب يقع فعلًا للعبد، ولا يقدر على إعادته فكذا الموت والحياة.

**قلنا:** من أصلهم إنكار إعادة الدهن، وإنَّ تعذره لفقد آلات وأسباب، كما قالوا بإمكان الصعود في الجو، وإنَّ امتناعه لتعدد آلات وأسباب.

---

(١) غشي أي على، كعني، غشيًا وغشيانًا: أغمي، فهو مغشي عليه، والاسم: الغشية. ﴿ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ ﴾ ، أي: إغماء. القاموس المحيط مادة: غشي.

(٢) في الأصل « مختلفين »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

(٣) في المخطوط « متماثلان »، والصواب ما أثبته.

فأما الحياة فلا قائل بإمكان وقوعها فعلًا للعبد، ويلزم على أصلهم جواز دعوى كون الحياة مقدورة، وصرف امتناعها لعقد أسباب وآلات، وكذلك خلق الأجسام ونحوها وسيأتي القول فيه.

**وقال ابن الراوندي:** الحي حي لنفسه، وأراد به حياة الروح، وسيأتي القول فيه.

**فصل: اختلف الفقهاء في الشَّعْر والعظم هل فيهما حياة أم لا؟**

**وقال المحققون:** كل ما لا يألم لا حياة فيه.

**قال القاضي:** ليس في الشَّعْر شيء من دلائل الحياة، فإن النماء موجود في النبات والاتصال بالحي لا دليل فيه، ولم يثبت للشعر أجناس، فإن فرض وجوده ولم يدرك لزم مثله في الجماد.

وأما العظم فإن قلنا إنه يألم جاز أن يقال: فيه حياة، وإن قلنا التألم فيه أعصاب محللة فهو كالشَّعر، وقد يألم من الإنسان عضو في ناحية في بدنه، ولا يعرف مكانه حقيقة.

**فصل: اختُلف في محل العلم:**

فقيل: القلب وقال الأطباء: الدماغ، فالتخيل في مقدمه والذِّكْر في مؤخره والفكر في أوسطه [ ٦١/أ ] واستدلوا بالتسريح، والأول أوفق بالشرع لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ ﴾ [ ق: ٣٧ ]، ولأن الأوامر المتعلقة بدفع الوساوس والخواطر والهواجس مرتبطة بالقلب.

**وقال معظم الأصحاب:** كلُّ مدرِك يعلم مدرَكه، والمدرَك كلُّ جزء فيه إدراك، وجملة أخرى، الإنسان السالم عن الآفات إدراكه وليس الإنسان مدرِكًا واحدًا، بل كل جزء قائم به الإدراك فهو مدرك، وعلم المرء بالعلم الذي قام به وإذا قام بالمدرك علم لم يجب قيام علمه بجزء من القلب عقلًا، ولا يمنع ذلك.

وجرت العادة المطردة بقيام علوم القلب عند قيام علوم بالأخرى المدركة، ولم تقم دلالة قاطعة على تعيين محل قيام العلم دون غيره، والواجب على الإنسان العلم بحصول صفاته المشروطة بالحياة عند عدم الآفات ووجودها فيه ما يتعين المحل الذي تقوم به، فلا يلزم هذه آلام باطنة، ولا يعرف العضو السالم منه، وقد ورد الشرع

بإحالة كثير من العلوم على القلب، فيجب القول بذلك شرعًا، وإن لم يجب القطع به عقلًا، والجنون يضاد العقل وكل ما يتوصل إليه به.

**القول في إقامة الدليل على أن اللّه تعالى حي عالم قادر قديم مريد** (١) :

وهو من أعظم أركان الدين، فإن مثبتي الصفات يكفِّرون نفاتها بما يلزم على ذلك، ونفاتها يكفِّرون مثبتها لما يلزم على ذلك، وهو من أهم المقاصد، وأكبر المسائل ترجع إلى ذلك، وسيأتي القول في تكفير المتأولين وغيرهم، وقد تقدم من الأصول ما يعين على فهم المقصود من الكلام هنا، فلنذكر مذاهب أرباب الأهواء والرد عليهم، ثم نذكر مذهب أهل الحق ودليله عقلًا وشرعًا.

**فنقول:** قال قدماء المعتزلة لجهم وهشام وأتباعهما: الرب تعالى يحدث لنفسه علومًا قائمة بغير محالٍّ.

**وقال النظَّام:** معنى كونه عالمًا، الإخبار عن ذاته مع انتفاء الجهل عنه، وعنى بالجهل جميع أضداد العلم، ووافق في ذلك الفلاسفة.

**وقال الصالحي:** معنى كونه عالمًا أنه مخالف للجاهل في صفته.

**وقال أبو الهذيل العلاف:** اللّه تعالى عالم بعلم هو نفسه، وكذا الحياة والقدرة، ثم ناقض فقال: العلم بنفسه وليس نفسه علمًا، وكذا الحياة والقدرة.

**وقال متأخروهم:** هو عالم لا علم له، قادر لا قدرة له، حي لا حياة له، ثم افترقوا فقال الجبائي: لنفسه قادرًا ومرة عالمًا بنفسه، ومنع حده من الخلاف لأنه العلة. وقال بعض أصحابه: هو [ ٦١/ب ] عالم لا لنفسه ولا بنفسه، وقال: إنه هو عالم بحال هو في نفسه عليها، وحقيقة أصله أن كلامه تعالى ليس أخص أوصافه. قال: لكن القديم على حاله هو أخص أحواله، وهي توجب كونه قديمًا حيًّا عالمًا قادرًا، ونقض بدليلي أصل عليهما عولوا في نفي الصفات.

الأول قولهم: إن القدرة أخص صفات القديم؛ ولهذا منعوا إثبات صفات قديمة؛ حذرًا من الاشتراك والإلهية، كما سيأتي أنهم منعوا تعليل الواجب، وقد علل هو الأحكام الواجبة منه تعالى بحالة انتهاء له، وقد كثر كلامهم وتشنيعهم، وطالت

(١) في المخطوط كلمتان غير واضحتين والغالب أنهما « قديم مريد ».

مطالباتهم، وجميع كلامهم يدور على ثلاثة أصول. الأول: تماثل القديمين على رأيهم، والثاني: منع تقليل الواجب. والثالث: يتعلق بتغاير الصفات واختلافها.

وقد تقدم في باب التماثل وتعليل الواجب ما فيه كفاية، ولكن لا بد من ذكر شبههم والرد عليها فما تشبثوا به من الشُّبَهِ - وهو أقواها - قولهم: لو تثبت صفة قديمة لشاركت وجود الباري في القِدَم، وهو أخص أوصافه عندهم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فيلزم أن تكون الصفات آلهة أو يكون وجود الألم علمًا وحياة وقدرة، ويكون غير قائم بنفسه، وهي دعاوى عضدوها بشبهة لهم، وهي أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم.

وقد تقدم في أحكام التماثل وفي باب العلل ما يرد ذلك، ولنذكر بعضه فنقول: التماثل غير معلل لما مر في الأحكام، بل هو مما لا يعلل، وإن سلم فلا يسلم تعليله بالاجتماع في الأخص، وإن سلم فلا نسلم أن القدم أخص صفات، ولا دلالة لهم في السبر وادعائهم نفي العلم، وقد حكموا بتماثل أشياء لاشتراكها في الأخص على زعمهم، بل فرقوا بينها في الأحكام، فقالوا الإرادة القديمة كالإرادة الحادثة لاشتراكهما عندهم في الأخص وهو إيجاد المتعلق، ووجه التعلق مع وجوب المحل الثانية دون الأولى، وإن العلم يماثل الجهل مع اختلاف أحكامهما قطعًا، وإن الجواهر المعدومة مثل الجواهر الموجودة مع امتناع التحيز، وقيام العرض في الأول دون الثاني وأن الصوتين المتماثلين إذا وقعا في وقت واحد لا يجوز تقدير أحدهما في وقت الآخر، فإذا لم تمنع هذه الفروق من هذه الأشياء مع تماثلها لم يلزم من مشاركة الصفات للذات في القدم تشاركها في الإلهية؛ ولأنهم منعوا تعليل الواجب ثم عللوا التماثل بالأخص، والعلم به واجب فنقضوا قولهم بشبهة أخرى لهم بنوها على [ ٦٢/أ ] التماثل، قالوا: لو كان له علم قديم وتعلق بمعلوم معين وتعلق به علم حادث اشترك العلمان في التعلق وهو الأخص، ويجب تماثلهما فيلزم إما قدم الحادث أو حدوث القديم.

وجوابه ما سبق آنفًا، وبأنه لو تعلق العلم والقدرة بمتعلق واحد أو القدرة والإرادة لزم على قولهم أن يكون العلم قدرة أو القدرة إرادة، ويلزم خلط الصفات.

**فإن قيل:** تعلق العلم يخالف تعلق القدرة وكذا الإرادة، فلا يلزم التماثل لعدم

الاشتراك في الأخص، فقد يردد جواب القاضي فيه، والذي يجب القطع به إيجاد المتعلق، فإن الإرادة إذا تعلقت بالأحداث على وجه فذلك الوجه بعينه هو متعلق العلم، والإيراد المذكور يرجع إلى اختلاف العلم والإرادة، ونحن نقول به، وذلك يؤيد السؤال ولا يرفعه؛ إذ به ثبت اختلاف العلم والقدرة مع اتحاد متعلقهما وفيه إبطال قولهم، ولأن من علم شيئًا فأعدمه اللّٰه، ثم أعاده يتحدد به علم، فالعلمان مختلفان عند المحصلين [1] مع اتحاد المتعلق.

**قال:** وفيه نظر؛ لأن العلم الأول تعلق بالنشأة الأولى المسبوقة بالعدم السابق، والثاني تعلق بنشأة بعد عدم مسبوق بوجود فلذلك اختلفا.

**وقال المحصلون:** إذا لم يشعر بالإعدام والإحاطة فهما متماثلان، وإن علم فهما مختلفان.

**وقال القاضي:** هما متماثلان مطلقًا، ثم رجع عن ذلك وهو الذي لا يجوز غيره وعلى هذا يسقط السؤال عن المعتزلة.

**قلت:** ولا حاجة إلى هذا، بل إذا تعلق علم زيد بشيء على وجه، ثم تعلق به علم عمرو على ذلك الوجه، فلا شك في اختلاف العلمين؛ لأن أحدهما لا يسد مسد الآخر، فلو قدرنا موت زيد أو جهله لم يؤثر ذلك في علم عمرو، وبالعكس فإذا ثبت اختلافهما مع اشتراكهما في الأخص على رأيهم ولو تماثلا لزم قيام كل واحد منهما بمحل الآخر، وكذا القدرة والإرادة. وهذه الشبهة مختصة بالعلم دون الحياة والقدرة؛ إذ لا متعلق للحياة، ويمتنع الاشتراك في متعلق القدرة.

**قالوا:** إن لم يلزم متعلق العلم القديم مع مشاركة العلم الذي يجب اتحاد متعلقه فإنكم أثبتم للّٰه تعالى علمين [2] وحكم علوم مختلفة، والعلم بالسواد شاهدًا يخالف العلم بالبياض، فِلمَ لا قلتم: إن للّٰه تعالى صفة في حكم العلم والقدرة والإرادة، وإن امتنع ذلك شاهدًا؟

وأجاب بعضهم بأن العلوم وإن اختلفت فهي مشتركة في حقيقة العلمية فلا يلزم [ ٦٢/ب ] أن تكون صفة في حكم جميع العلوم أن تكون في معنى القدرة والحياة

---

(١) في الأصل « المحصلون »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

(٢) في الأصل « علمان »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

وليس بسديد، فإن الاتصاف بحقيقة العلم لا يقضي الاختصاص بجميع العلوم، كما في الشاهد؛ لأن أحكام العلوم لا تختلف؛ ولأن الاجتماع في الأخص لا يوجب الاجتماع في غيره.

وأجيب أيضًا بأنه لو ثبت العلم حكم القدرة لزم كون الباري تعالى مقدورًا من حيث كان معلومًا ونقض بالكلام فإنه حيز وأمر ونهي، وقد تعلق بالباري من حيث كان حيزًا، ولم يلزم تعلقه به، وحيث كان أمرًا أو نهيًا، فلِمَ لا يجوز تقدير صفة في حكم العلم والقدرة تتعلق بالذات على وجه دون وجه؟ لأن من قدر صحة لذلك قدرها علمًا على حكم العلم وقدرة على حكم القدرة، ومن حكمها ألا تتعلق إلا بحادث، ويوضحه أنه لا يشترط لتقدير صفة عامة امتناع صفة خاصة فقد علم وجود عرض ثم علم كونه سوادًا، فليس لقائل أن يقول: لو كان عرض سوادًا والحالان لذات واحدة لزم أن يكون كل عرض سوادًا؛ ولذا ليس لقائل أن يقول: لو كان صفة واحدة علمًا قدرة للزم أن يَعُمَّ كونها قدرة تعلُّقًا كما عم كونها علمًا تعلقًا.

وأجيب أيضًا بأنه لو جاز تقدير صفة في حكم العلم والقدرة لجاز ذلك شاهدًا، ونقض بتغير علم قديم في حكم جميع العلوم مع امتناعه شاهدًا.

وألزم بعضهم لما ضاق عليه المسلك جواز علم حادث يتعلق بمعلومات، وهو فاسد لما مر في أحكام العلوم.

**فإن قيل:** نفرض الكلام في معلومين لا يمتنع العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

**قلنا:** إن استقام الجواب على هذا الفرض لم يستقم على فرض خلافه، والسؤال عام والالتزام شامل.

**فإن قيل:** المعلومات في حقه تعالى كمعلومين لا نعلم أحدهما مع الجهل بالآخر في حقنا فكما يتحد علمنا بمعلومين، كما قلنا، كذلك يتحد علم بالمعلومات.

**قلنا:** هذا لا يفيد لجواز أن يقال كما لزم الجميع بين كونه عالـمًا بالوجود عالـمًا بالعدم فكذا يجب الحكم باجتماع كونه عالـمًا قادرًا، فإذا لزم من ملازمة الأحكام في العلم اتحاد العلم لزم مثل ذلك في المقدرة لتلازمهما، وليس ذلك سبيلنا لجواز أن يعلم ولا يقدر ويعدد ولا علم على الصحيح.

والحق أن هذا السؤال لا يستحق جوابًا؛ لأن النزاع معهم في إثبات الصفات ونفيها، وهذا سؤال عن تفصيل الصفات وعرضنا إثبات الصفات [ ٦٣/أ ] إما بالعلل أو بالحقائق أو بالأدلة، فإذا ثبت وجود الصفات تكلمنا بعد في تفصيلها. ولو قدرنا وجود صفة في حكم العلم والقدرة لم يقدح ذلك في إثبات الصفات، ولم يكن فيه دلالة على نفي الصفات، فالنظر معهم في إثبات الصفات من حيث نفيها، لا في أحكام آحادها وتفاصيلها.

وقد منع معظم النُّظَّار الجواب في التفصيل مع المناكرة في الأصول. وقيل: إن كان الكلام في التفصيل يجرُّ إلى المقصود من الأصل جاز العرض له، وإلا فلا يجوز التساهل، والذي نحن فيه من هذا القبيل. الثاني فإنْ تسامحنا وناظرناهم على ذلك قلنا: السؤال منعكس عليكم؛ لأن من مذهب ابن الجبائي أن الأحوال المقتضية للعلم والقدرة والحياة زائدة على القديم والمقتضي لها كلها لها حال واحدة، فإذا كانت حالة العلم لا تغني عن حالة القدرة وكلاهما لا يستغني عن حالة بعضهما فما المانع أن يكون للَّه تعالى صفة في حكم العلم لا تقتضي القدرة وعكسه؟

**وقد قال ابن الجبائي:** إن للَّه تعالى حالًا واحدة في كونه عالـمًا بكل المعلومات، ثم قال لا يثبت لحاله في كونه عالـمًا كونه قادرًا، فقوله في الأحوال مثل قولنا في الصفات.

**فإن قيل:** قد ذهب جيل إلى أن للَّه تعالى أحوالًا غير متناهية، وله بكل علم حال هذا الإيراد لا يلزم؛ لأنه خص كل معلوم بحال وحالكم حيث اكتفيتم بعلم واحد لكل المعلومات.

**قلنا:** قد تقدم في باب العلل [1] بطلان ذلك، وإنه يقضي إلى تجدد أحوال له تعالى عند تجدد معلومات، ولم يقل به أحد منهم، وفيه أيضًا نقض لأصلهم، حيث قالوا كل حكم يثبت للَّه تعالى في أزله فهو غير معلل، وكل حكم اختصت به ذاته فيما لا يزال فهو معلل، فلو قضوا تعدد أحوال في كونه عالـمًا لزمهم إثبات علل حادثة، وهذا مذهب جهم.

وأيضًا فإنهم وافقوا على تعليل كون العالم عالـمًا إذا كان ذلك متجددًا، فلو صرحوا بتجدد حكم في قضية العلم ولم يعللوه كان خروجًا عن العلل جملة، وقد

(١) يلاحظ أن « باب العلل » هو آخر باب وجد من الشامل والباقي مفقود.

أجمعوا على أن كل حال تتحدَّد لذات يجب أن تكون معللة وبائنة بالفاعل أو تابعة للحدوث، فلو تجدد للقديم حال وجب تقدير أحد الثلاث، وهو محال فبطل تخصيص كل علم بحال.

**ثم يقول ابن الجبائي:** إن الأحوال إنما تجب عن علم واحد هي الأخص بزعمه، ثم تلك الحال توجب أحوالًا في قضية العلم وأحوالًا في قضية القدرة، فإذا لم يتعد ذلك في حال واحدة لم يتعد تقدير علم تعلق بمعلومات [ ٦٣/ب ] غير متناهية فبان أن ما أنكروه في العلم من وجوب أحكام عن موجب واحد قضوا به في الحالة التي سموها الأخص، وكل ما أنكره ابن الجبائي على مثبت الصفات يرد عليه في إثبات الأحوال كمنع تعليل الواجب وغيره، ولم يقل إن القدم أخص أوصاف القديم ليبني عليه وجوب المماثلة، وتلزم المساواة كما قالوه فقد نقض سائر شبههم وهو المحدث لهذه الشبهة، حيث قال: لو علم أحدنا سوادًا معينًا، وعلمه اللَّه تعالى لزم الاشتراك في الأخص، ومثله وارد على الحال التي نفوها.

**فإن قيل:** إن الجبائي لم يقل بالأحوال فلا يرد عليه ما ورد على ابنه.

**قلنا:** مذهبه أن اللَّه تعالى عالم لنفسه أو بنفسه، ثم أوجب أحكام العلوم والعدد مع اتحاد الموجب عنده، وهو النفس، فجاز أن يوجب العلم أن يوجب العلم الواحد أحكامًا، وإن اتحد، وكلما ورد على ابنه في الأحوال يرد عليه في النفس.

وغاية السؤال أن العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين قياسًا على الشاهد، وكهو من قولهم بني على أصلهم متناقضين: الأول: الرجوع إلى الشاهد من غير جامع، والثاني: التفريق بينهما، حيث يجب الجمع بطريق العللِ فإنهم منعوا علمًا يتعلق بمعلومين، حيث لم يوجد ذلك شاهدًا وجوزوا عـالِمًا لا علم له مع امتناعه شاهدًا هذا وهو عين التحكم.

والحق الذي لا يجوز غيره أن العقل لا يدل على تثبيت صفات، بل إنما يدل على وجودها في الجملة، وقدروا السمع بالعُرف بين العلم والقدرة والحياة، فيجوز عقلًا أن يكون للَّه تعالى بحسب كل معنًى وصف [1] وحده، ويجوز أن يكون له صفة تثبت لها أحكام هذه المعاني، ولا يقطع بأحد الاحتمالين وهو طريق القاضي، وأيضًا

---

(١) في الأصل « وصفًا »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

لا يخلو، إما أن يقال تبقى الصفات جملة أو بوجود صفة واحدة أو بوجود صفات، وقد بطل الأول بالدليل، والثاني باطل بالإجماع فوجب القول بالثالث، وهو مذهب أهل الحق.

**قالوا**: لِمَ لا يجوز أن يكون للّه تعالى علمان أحدهما يتعلق بنوع من المعلومات والثاني بنوع آخر؟

فأجاب بعض الأصحاب بأنه إن تعلق كل منهما بكل المعلومات لزم تماثلهما، وكل مثلين متضادان، ولزم إقامة الضدين بذات واحدة، وإن تعلق أحدهما ببعض المعلومات والآخر ببعض آخر لزم حدوث القديم؛ لأن من شأن القديم عموم التعلق لعدم الاختصاص، فلو فرضنا الاختصاص لزم حدوث الصفة وهي قديمة وهو غير سديد؛ لأن للسائل [ ٦٤/أ ] أن يفرض في علمين يتعلق أحدهما بالموجود والآخر بالمعدوم أو أحدهما بالجواهر والآخر بالأعراض فبطل التماثل.

فأما وجوب تعميم متعلق الصفة القديمة فهو محل النزاع؛ ولأن العلم يغاير القدرة والصفة الواحدة لا توجب أحكام العلوم والعدد والإرادات، فإذا جاز أن تكون صفة واحدة تقتضي أحكام جميع العلوم جاز أن تكون صفة واحدة تقتضي أحكام بعض العلوم وقد تقضي؛ ولأن الإرادة القديمة تتعلق ببعض ما يصح أن يراد لا بكله ولا يقال: يجب تعميم تعلقها، والقول: إن الصفة القديمة لا تقتضي اختصاصًا ببعض المتعلقات دون بعض لا طائل تحته يجوز أن يقال: تختص أحدهما ببعض المتعلقات لذاته.

وكذا الآخر كما تختص القدرة بأحكام القدرة لذاتها، وكذا العلم؛ لأنه لو تعلق علم حادث بسواد فليس لأحد أن يقول: لِمَ اختص به مع جواز كونه متعلقًا ببياض؟ لأن تعلقه بالسواد لنفسه، ولا يجوز تقدير تعلقه بغيره، ولا يقال: لو ثبت علمان لجاز القول بثالث وأكثر ولزم إثبات علوم لا تتناهى؛ لأنا لا نمنع الملازمة، فإذا استحال علوم غير متناهية لم يستحل علوم محصورة.

والحق أن ذلك مما لا يدرك عقلًا فيجب الرجوع منه إلى السمع، فقد أجمعت الأمة على امتناع تقدير علمين قديمين، ودلَّ العقل على ثبوت العلم على خلاف قول المعتزلة، ولم يبق إلا القول باتحاد العلم.

**قلت**: وفيه نظر؛ أما أولًا: فلأن القائلين بتقدير علمين ممن تعتبر موافقتهم في الإجماع هدفًا (١) يتفقد مع مخالفهم ولها باب، فيمكن إثبات المدعى بطريق العقل بأن يقال: لو ثبت علمان قديمان لا يشتركان في حقيقة علمية، وامتاز أحدهما عن الآخر باختصاصه بمتعلقه، فلزم التركيب فكل مركب حادث لافتقاره إلى أجزائه، فلزم أن يكون القديم حادثًا، وهو باطل، فبطل تقدير قديمين، ولا يرد على ذلك العلم والقدرة؛ لأنهما متغايران فلا يشتركان في شيء، ويمتازان في شيء، وكذلك بقية الصفات.

**فإن قيل**: إذا جوزتم تعلق العلم القديم بما لا يتناهى، ومنعتم ذلك في العلم الحادث وقضيتم باختلافهما، فما المانع من كون علمه تعالى علمًا بالبعض وجهلًا بالبعض؟ فإذا افترق العلمان في أحد الأحكام فليفترقا في هذا.

**قلنا**: قد قامت الدلالة القاطعة على وجوب اتصافه بما يعلم بكل المعلومات، فلو جاز ما قلتموه لزم اتصافه بما قام الدليل على استحالته أيضًا اتصافه به.

**فإن قيل**: ما الدليل على كونه عالِمًا بكل المعلومات؟

**قلنا**: لأنه ما من أمر إلا ويصح كونه [ ٦٤/ب ] معلومًا لنا، وهذا ضروري سواء كان وجودًا أو عدمًا انتفاءً أو إثباتًا، وكل ما يصح معلومًا لنا لا يحصل إلا لنا بضرورة أو كسب، وعلى كلا التقديرين فاللَّه تعالى خالقه ومخترعه ومبتدعه فينا؛ فيلزم كونه عالـمًا به لوجوب علم الفاعل بفعله ومتعلق فعله، فإذا خلق اللَّه فينا علمًا علمه وعلم متعلقه فوجب كونه علمًا بكل ما يصح كونه معلومًا لنا.

**قلت**: ملخص كلامه في السؤال والجواب نظر، أما السؤال فقل ما الدليل على كونه عالـمًا بكل المعلومات؟ فإن أراد بالمعلومات معلومات الباري تعالى؛ لأن حاصله حينئذ، ما الدليل على كونه عالـمًا بما هو عالم به؟ وهذا غير سديد، وإن أراد به معلومات الخلق فلأن معلومات الخلق معلومة للَّه تعالى؛ لأنها خلقه وإبداعه.

وأما الجواب فلأن حاصله لزوم علمه تعالى بما نعلمه نحن بأنه خلقه فينا وليس فيه دلالة على علم عالم يعلم، ولعله يوضح السؤال فإن الكلام في كونه متصفًا بالعلم

---

(١) في الأصل « هدف »، والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

بالكل لا في جواز ذلك، وقد يخطرُ بالذهن جواب غير ذلك، وهو أن الموجودات كلها منحصرة في الباري تعالى وصفاته ومن مخلوقاته، فإما ذاته فيجب علمه بها، وكذلك صفاته، وكذلك الموجود من مخلوقاته من الجواهر والأعراض.

وأما المعدومات فإن فرض لها كون أو تقدير كون أو وجود أو تقدير وجود أو حال أو تقدير حال أو غير ذلك من كل ما يقدر في المعلومات فكل ذلك واحد في كونه مخلوقًا للَّه تعالى، سواء قدرناه موجودًا أو معدومًا في تقدير الوجود؛ ويلزم من هذا أن يعلم الموجودات والمعدومات وتقديرات أحوالها.

**وقيل**: لو جاز أن يعلم البعض جاز أن يعلم الكل لعدم الأولوية، ونقض بما تقدم، وذكروا طرفًا في الجواب يرجع إلى عدم ترجح البعض، وأن الاختصاص نافي العدم، والعمدة على ما سلف، ولا يمشي على أصول المعتزلة، حيث أجازوا اختصاص العبد ببعض المقدورات، وقضوا بأنه خالق، فلا يقدر أن يخلق لنفسه علمًا ينفرد بإبداعه على أصله.

**فإن قالوا**: لا يتم عموم التعلق الأعلى هذا في أنه عالم بنفس؛ إذ لا يترجح ببعض المعلومات على بعض بالنسبة إلى النفس، فأما القائل بإثبات علم فلا يتم له عموم التعلق؛ لأن حكم العلم الاختصاص.

**قلنا**: دعوى في النفس لا دليل عليه فيجوز أن يقال عـالـمًا بنفسه بالبعض دون الكل ولا دليل [ ٦٥/أ ] على منع ذلك كما في العلم الحادث بل أولى؛ لأنه إذا جاز أن يختص تعلق العلم ببعض المعلومات مع مناسبة العلم المعلوم ومطابقته له فجواز ذلك في النفس مع مخالفته أولى. فإن قالوا: النفس لا تختص ببعض دون بعض.

**قلنا**: فما المانع من وجود علم لا يختص؟

**فإن قيل**: لم نجد ذلك شاهدًا؟ قلنا: ولِمَ نجد شاهدًا نفسيًا غير علم يتعلق بالمعلومات تعلق العلم بها، فلو جاز له مخالفة ذلك في الأصل جاز لخصمهم في الفرع، والكلام في هذه المسألة مبني على التماثل والاختلاف، وهم تارة يدعون مشابهة الصفة القديمة للقديم فيلزمون الخصم بتعدد الآلهة وتارة يدعون مشابهة العلم القديم للحادث. وقد تقدم الرد عليه في الوجهين.

**فإن قيل**: لو قام به علم وقدرة وحياة لكانت أعراضًا، ولو قامت به معانٍ لكان

جسمًا فإن العلم لا يقوم إلا ببنية خاصة.

**قلنا**: نحن نمنع ذلك، ولا دليل لهم عليه، فإن من أصلنا جواز خلق العلم والحياة للجوهر الفرد، وسيأتي الرد عليهم في اشتراط البنية. ثم نقول: لو لزم من كون العالم موصوفًا بالعلم كونه ذا بنية لزم من كونه عالـمًا لنفسه كونه مثبتًا لنفسه، وهذا لازم له؛ لأنهم قالوا- لما افتقر العلم شاهدًا إلى الحياة افتقر إليها غائبًا فيلزم مثله في البنية، وقد بطل ذلك في التجسيم، قالوا: لو كان له علم فهو ضروري أو كسبي.

**قلنا**: دعوة لا دليل عليها، فإن استدلوا بالشاهد فهو إلحاد وتعطيل وقول بالدهري، ويرد عليهم أنه ليس في الشاهد عالم لنفسه. فإن قالوا: يجب تماثل العلم القديم والحادث فقد تقدم جوابه، ثم نقول: لا يوصف علمه تعالى بكونه مقدورًا؛ لأن كل مقدور حادث ولا يكون ضروريًّا؛ لأن كل ضروري مقدور لغير العالم به، فإن قالوا: لما لا تسمونه ضروريًّا، وإن لم يكن مقدورًا لأحد بحيث لا يمكن دفعه ولا نفيه.

**قلنا**: المعنى صحيح، ولكن لم يرد به توقيفه، وكل ما فيه اتهام لا يجوز إطلاقه إلا بإذن، وهذا منهم يشبه قول النصارى: لما لم يعلم موجودًا غير العرض والجوهر، وبطل كون الإله عرضًا لزم كونه جوهرًا، ومن ضيق الحيلة وقالوا: لو كان له علم لكان محتاجًا إلى علم. ونُقض بالإرادة والكلام وبالنفس على قوله، فإن قالوا: المراد بكونه عالـمًا لنفسه ملازمة الحكم للنفس لا أن النفس موجبة.

**قلنا**: وكذلك قولنا في إيجاب العلم الحكم المراد به التلازم، وإذا نفينا الحال [ ٦٥/ب ] كان كونه عالـمًا هو عين علمه لا وصفًا زائدًا، وقول القائل: كون العالم عالـمًا يفتقر إلى العلم لقوله: العلم يفتقر إلى المعلم، وهو ساقط، ثم نقول: هذا منقوض بالشرع، فإن الحياة عندهم شرط في العلم فيكون محتاجًا إليها.

**وأما الأصل الثاني**: وهو منع تعليل الواجب فقالوا: كونه تعالى عالـمًا واجب، والواجب لا يعلل، وإنما يعلل ما يجوز تقدير وجوده، وتقدير عدمه كعلمنا، فأما علمه تعالى فلا يجوز تقدير انتفائه، فلا يحتاج إلى علة توجب كونه عالـمًا، كما أن وجوده لما وجد لم يحتج إلى موجود. وقد تقدم في باب العلل وباب الصفات التابعة للحدوث ما فيه كفاية في ردِّ هذا القول.

**وأما الأصل الثالث**: وهو الكلام في التفاصيل فقد تعلقوا بشُبَهٍ فلنذكر شبههم

والجواب عنها قالوا: قد زعمتم أن صفات الباري تعالى ليست هي ذاته، ولا غيره، وهو خلاف المعقول، وبهذا منع ابن الجبائي البحث مع مثبتها؛ لأن الرد والقول فرع يغفل المذهب.

والجواب أن الخلاف يؤول إلى مناقشة في العادة، فإن بعض الأصحاب منع إطلاق الغيرية في صفاته تعالى؛ لأن الغيرين هما اللذان يصح مفارقة أحدهما الآخر بوجه ما، وكله منتفٍ في صفاته تعالى، وقد تقدمت حقيقة الغيرية ومذاهب الناس فيها، والمختار منها، وقال بعضها: يجوز ذلك.

**وقال شيخنا**: لا يجوز أن يقال صفته هو، ولا هي غيره، ولا يجوز الجمع بين الشيئين، فلا يقال: ليست هي هو، ولا ليست هي غيره. وجوز غيره ذلك، استدل الشيخ بأن المنع من إطلاق لفظ الغيرية لإيهام الخطأ وعدم الإذن شرعًا، واستدل من أجاز ذلك بجواز كل منهما مفردًا فجاز الجمع بينهما، والشيخ لا يمنع القول بأن الصفة ليست غيرًا، فلا يتم المنع من الجمع بينهما، هذه طريقة القاضي.

**وعن الأستاذ أبي إسحاق في أجوبة له عن مسائل**: فكما لا يُقال: صفته غيره لا يُقال: ليست غيرًا له؛ لأن إثبات الغيرية يوهم جواز العدم ونفيها يوهم نفي الصفة، ولا إذن فوجب التوقف، وهو أمثل من الأول؛ لأن الشيخ جوز إطلاق كل نفي وحده، ومنع الجمع بينهما.

**قال القاضي**: ولا معنًى للمبالغة؛ لأن منع إطلاق الكل موهم أيضًا ومحيل، فإذا كان المنع موهمًا فلا وجه للمبالغة ولا عبرة بأفهام العوام فإنهم قد يشكون فيما يعلمه المحصلون.

وقد اتفق الأئمة على أن وجوده تعالى وعلمه شيئان موجودان، وكذا نفيه صفاته ويجوز تسميتها أشياء، وفيه دليل على ترك المبالغة في التحرز بما تضيق العبارة، ومنع القلانسي [1] أن يقال في صفته وذاته شيئان لمفهوم [ ٦٦/أ ] المغايرة، فإن كل شيئين

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي، من معاصري أبي الحسن الأشعري، وهو من الصفاتية على طريقة أبي الحسن في الإثبات، وكان أبو العباس على مذهب السلف في الجملة إلا أنه كان ممن باشر علم الكلام وأيَّد عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية. الملل والنحل: ( ٣٩ )، تبيين كذب المفتري: ( ٣٩٨ ).

غيران عند كثير من المتكلمين، وأجاز أن يقال: علمه وقدرته شيء وشيء هو متروك لبقاء المحدود، وجوز المحققون العد على الصفات، ومنعه قوم للحصر والنهاية، وقد ورد في المنصوص لفظ العد كما سيأتي موضعه، ومنع معظم المحققين إطلاق الاختلاف على الصفات لاستفادة الغيرية وهي ممنوعة كما مر.

**قال القاضي:** المختلفان كل موجودين لا يسد أحدهما مسد الآخر وليس من شرطه جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر فإذا تقررت المذاهب عندنا إلى جواب المسألة في قوله: لا يعقل موجودين لا يقال لأحدهما: هو عين الآخر ولا غيره.

فنقول: قولنا ليست الصفة وجودًا لإله صحيح مستقيم؛ لأن كل موجودين إذا أضيف أحدهما إلى الآخر يقال: ليس هو هو، فأما المطالبة بإطلاق لفظ الغيرية فإن عنوا بالغيرين الموجودين والشيئين فالنزاع لفظي؛ لأننا نجوزه في المعنى ونتوقف في إطلاقه على الإذن. وكيف عنوا بالغيرين ما يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فهذا ممنوع؛ لأن وجوده وصفته قديمان يستحيل عدمهما. وتفسير الغيرين بهذا الكون محله لا دليل عليه.

ويرد على البهشمية [1] منهم أن الأحوال عندهم لا معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، فإذا شاع مثل هذه الجهالة لم يبعد القول بما قلناه في تغاير الصفات وعدمه.

**وقال بعض الأصحاب:** كما لا يقال في يد الإنسان إنها هو ولا إنها غيره، ولا يقال في البيت من القصيدة: إنه القصيدة ولا إنه غيرها فكذا ما نحن فيه.

وللخصم أن يفرق بأن اليد من جملة بدن الإنسان فلا يقال هي الإنسان [2]؛ لأنها بعضه ولا إنها غيره لأنها بعض جملة من الإنسان، وكذا البيت من القصيدة.

فأما العلم والقدرة أو الذات مع الوجود فليس أحدهما جزءًا من الآخر ولا الآخر جملة هو بعضها. ونظر ما ألزمونا قبلهم يد الإنسان غير رجله، ويمينه

---

(١) تنسب البهشمية إلى عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، المتوفى سنة ( ٣٢١هـ )، وهو من شيوخ المعتزلة البصريين، والبهشمية هي أول الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، طبقات المعتزلة: ( ١٠٠ )، وفيات الأعيان: ( ٢٩٢/١ )، ميزان الاعتدال: ( ١٣١/٢ )، لسان الميزان: ( ٢٠/٤ ).

(٢) هنا كلمتا « فلا يقال » وعليهما شطب من الناسخ.

غير شماله بمراعاة الموازنة.

**فإن قيل**: هل تمتنع الغيرية بين اليد والجملة؟ قلنا: لا يتحقق كون يد غير الإنسان وكذا الآخر المضافة، فإذا قيل: نصف درهم، فالنصف من الدرهم فلو كان نصفه كان نصف نفسه، واليد من الإنسان فلو كانت غيره كانت غير نفسها.

**قال القاضي**: لا وجه للمنافسة في ذلك، فإن قول المحققين صحيح في مقصدهم. وكذا قول اللغويين فإنهم أرادوا بالنصف أحد جزئي الكمال وعنوانًا لو ضم إليه مثله كان درهمًا [ ٦٦/ب ] وكلاهما مصيب. ولا يقال: إن ألفاظ الأجزاء مجاز؛ لأن أهل اللغة مطبقون على أنها حقيقة، والحقائق اللغوية مأخوذة عنهم.

**شبهة أخرى: قالوا: الصنفان إن تماثلا سد أحدهما مسد الآخر:**

فيكون العلم قدرة وعكسه وهو باطل، وإن اختلفا فهما غيران؛ لأن مختلفين غيران دون العكس.

والجواب بنحو ما مر، والتزام القاضي الاختلاف ومنع الغيرية؛ لأن الغيرين هما اللذان يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الآخر، ولا يسد أحدهما مسد الآخر، فإذا انتفى الأول كانا مختلفين ليسا غيرين.

وحاصل الكلام يرجع إلى منازعة لفظية؛ لأنهم إن عنوا بالغيرين الشيئين اللذين لا يسد أحدهما مسد الآخر لم ننكره؛ لأن العلم والقدرة عندنا كذلك. وكذلك في بقية الصفات. فأما لزوم إطلاق الغيرية لفظًا فلا عبرة به بعد الإيقان في المعنى، هذا غاية ما يستدلون به من جهة العقل.

واستدل أهل الحق على إثبات الصفات بالعقل والنقل، ولهم في العقليات ثلاثة مسالك: التعليل، والحقائق، والدلالة، ومسلك التعليل أولى بالتقديم، وقد مر أنه من أحكام العلل وشروطها، وذكر ما يعلل وما لا يعلل، ونذكر هنا صورة الأدلة وتحرير العبارة مع تذكر ما مضى.

فمن ذلك قولنا: ثبت في الشاهد أن كون العالم عالـمًا معلل بالعلم، وأنه علة موجبة لذلك، والعلة العقلية يجب اطرادها وانعكاسها عند القائلين بها وفاقًا، والمعتزلة تقر بذلك، لكن يرجعون هنا إلى معاذير وتقادير لا تغني عنهم شيئًا، فإذا كان كون العالم عالـمًا معللًا بالعلم وجب ألا تثبت حكمة تماثله أو يثبت له حكم المماثلة

إلا معلولًا، فإن منعوا التماثل ما رؤي بالجواز شاهدًا أو الوجوب غائبًا فهو تسبب بمنع تعليل الواجب، وقد تقدم فيه ما يكفي.

**ثم نقول:** ليس التعليل من حيث الجواز، بل من حيث الوجود والتحقيق وهما فيه سواء فإن [ قيل: ] (١) ما المانع من كون التعليل من حيث الجواز؟

**قلنا:** قد تقدم وجه فساده، وأيضًا لو كان كذلك لزم تعليل كل جائز حتى يلزم تعليل الحدوث ويلزم أيضًا تقدير العلم مع الشك لجواز تقدير ثبوت الحكم بتقدير انتفاء ضده، فلو كان جواز كونه عالـمًا يقتضي علمًا لكان الساكت ذا علم لجواز كونه عالـمًا، ولو لزم ذلك في العلم لزم في الجهل؛ لأن سبيل إثباتهما واحد، وفيه جواز اجتماع [ ٦٧/أ ] النقيضين من حيث جاز ثبوت حكمهما على البدل، فإن قالوا لا يجوز تقدير الشاكّ عالـمًا حال شكه، فلا يتحقق الجواز على هذا الوجه.

**قلنا:** هذا منكم اعتراف بالحق، وفيه إبطال عمدتكم، فإنه لو كان سديدًا، وجب أن يقال إذا ثبت كون العالم عالـمًا، لم يجز الحكم بجوازه مع ثبوته، فإنه كما يمتنع تقدير العلم مع الشك يمتنع انتفاء حكم العلم مع ثبوته، فاقضوا بأن حكم العلم إذا ثبت واجب، وامنعوا تعليله جريًا على أصلكم، وهذا لازم عليهم لما سيأتي في أحكام القدر، فإن أهل الحق يقولون: إذا وجد سواد يجوز أن يقال بعد وجوده كان يجوز أن يوجد بدله بياض، وهم يأبون ذلك، ويرون تقدير الأبدال بعد وجودها محالًا، وهذا ركن في التعديل والتجويز، فيلزم من قولهم منع تقدير انتفاء ما وجد بدلًا عن وجوده، ثم نقول: لِمَ لا حكمتم باستقلال الواجب من الأحكام دون الشرط كما حكمتم باستقلاله دون العلة؟

**فإن قيل:** حكمهم باختلاف العلم الحادث والقديم وإذا اختلف (٢) العلمان ثبت لحكمهما الاختلاف مكاملة، قلتم: إذا علل حكم بعلة وجب تعليل ما يخالفه بعلة أخرى، وهو من أصعب أسئلتهم، وقد تقدم في باب العلل الجواب عنه؛ لأن العلم الحادث لم يخالف القديم في كونه علمًا، بل بكونه عرضًا وحادثًا ومختصًا بمتعلق، والعلم لم يوجب حكمه من هذه الوجوه، بل من حيث كونه علمًا وهو مشترك

---

(١) « قيل » ليست في أصل المخطوط فربما سقطت من الناسخ، وأضفناها لحاجة السياق لها.

(٢) في الأصل « اختلفت »، والصواب ما أثبته كي يطابق الفاعل ( العلمان ).

بينهما، ثم نقول: قد شرطتم في علة القديم الحياة قياسًا على الشاهد، والمحققون يرون الجمع بطريق الشرط، فإذا فرق بينهما في اقتضاء الحكم العلم فهلا فرقتم باعتبار الشرط وعدمه؟

**فإن قيل:** قد حكمتم بأن الباقي باقٍ ببقاء، ومنعتم ذلك في بقاء العلم وهو تناقض.

**قلنا:** فيه جوابان: أحدهما: جواب القاضي فهو نفي البقاء، والثاني: جواب الشيخ وهو إثبات البقاء معنًى، وعلى هذا فصفة القديم باقية ببقاء، وسيأتي بسط القول فيه في بابه، فإن صدَّنا عن ذلك نفاة الأحوال قائلين: إن اطراد العلة يتوقف على إثباتها نقلنا الكلام معهم إلى إثباتها معترفين بأن العلل والمعلولات تترتب على ثبوت الأحوال، وهو أولى من التمادي على الباطل وهو ما قصده الأستاذ أبو بكر من القول بإثبات العلل والمعلولات مع نفي الأحوال وقد مر فساد ذلك.

**وقال القاضي:** كل حكم ثبت معللًا لزم طرد العلل فيه، وكل حكم ثبت للتعيين أو لا للتعيين، ولا لعلة لزم طرد القول فيه؛ لأن كون [ ٦٧/ب ] السواد سوادًا أو الجوهر متحيزًا في الوجود لما كان من صفات النفس امتنع تقدير ثبوته معللًا وكون المريد مريدًا والكائن كائنًا لما كان معللًا بالكون والإرادة، لزم طرد ذلك شاهدًا وغائبًا.

وقد قالوا: إذا اتصف الباري بكونه مريدًا فلا بد من تقدير إرادة على تفصيل سيأتي، وضبط الكلام في هذه الطريقة يرجع إلى القول باطراد العلل وانعكاسها، فلو عدل حكم امتنع ثبوت مثله لا لعلة، ولو ثبت حكم لا لعلة امتنع تعليل جنسه، فإن فرقوا بين القديم والحادث بما مر فقد سبق جوابه.

وقال أيضًا: قد أحلتم كون القديم ساكنًا لاستحالة السكون عليه، وقلتم: إن الساكن يفتقر إلى سكون شاهدًا وغائبًا وهذا القول مع قولكم في محل النزاع مناقض فيلزمكم أحد الأمرين، إما أن تقولوا: كل عالم له علم فتنقضوا أصلكم الذي تثبتون، أو تقولوا بجواز كونه ساكنًا وعدم لزوم قيام السكون به، وعلى كل تقدير يلزم نقض أصل من أصولهم.

**فإن قيل:** ثبت وجوب كونه عالـمًا دون كونه ساكنًا.

**قلنا**: بِمَ ننكر على مدعي وجوب كونه ساكنًا، ولا دليل على إبطال ذلك؟ وقال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: ( لو صح ) [(١)] جاز تقدير ثبوت حكم يقال من غير علم لجاز تقدير ارتباط الحكم المعلل بالعلم بغيره حتى يقال: إن الحكم تارة يوجبه العلم وتارة الكون، وهو باطل، وتركهم طرد العلة يؤدي إليه، فإن تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين يمنع اطراد كل منهما في عكسه، والاطراد شرط في صحة العلم.

ومذهب بعضهم أن الباري عالم لنفسه، وكون العالم عالـمًا في الشاهد موجبة العلم فقد عللوا العلم بعلتين مختلفتين وهو باطل، كما مر ولا يعنيهم الفرق بالقدم والحدوث؛ إذ لا أثر لذلك في اقتضاء الحكم وإيجابه كما تقدم، وكذا الفرق بين الذاتين والوجودين لا أثر له في إيجاب الحكم، وذهب بعضهم إلى كونه تعالى عالِمًا حكم لا موجب له ويلزم نقض العلة، حيث قدر الحكم من غير موجب له وهو جزم لعكس العلة، ولو صح ذلك صح التعليل بعدمين مختلفين، وإن لزم منع عدم الانعكاس.

المسلك الثاني للحقائق، ويشترك فيه مثبت الأحوال ونافيها، فمن ذلك أن يقال: حقيقة العالم شاهدًا من قام به العلم، ويجب طرد ذلك غائبًا؛ لأن من ذكر الوجود حقيقة لزم طردهما في القديم والحادث والجوهر والعرض. ومن ذكر العلم حدًّا لزم طرده في كل علم حتى لو قدر علم لا يشمله الحد كان الحد ناقصًا، وسبيل إثبات المطلوب يصحح الحد وسلامته عن النقص [ ٦٨/أ ] طردًا أو عكسًا كما مر والسبر.

فنقول: يستحيل الحكم بكون العالم عالـمًا لكونه موجودًا أو حادثًا أو جوهرًا أو عرضًا أو لقيام عرض غير العلم به من الألوان والأكوان وغيرها قد ظهر تحقيق ذلك عند الامتحان لا يقال: العالم من تصح منه أحكام العقل وإتقانه؛ إذ يلزم أن يكون الباري تعالى غير عالم في الأزل فإن العقل مقبَّح الوجود وهو ناقص الأزلية؛ ولأن العالم قد يعلم ما يعجز عنه كالعلم بقول الغير.

**فإن قيل**: العالم من يتأتى منه إتقان الفعل إذا كان قادرًا أو من تيقن العلم المتصور أو من تأتي منه الأحكام عند وجود الشرائط. قلنا: هذا كله باطل للتركيب في

---

(١) « لو صح » هاتان الكلمتان توجدان في الهامش الأيمن فربما هما من استدراك الناسخ على نفسه، وهذا يدل على أن هذه النسخة مطابقة على نسخة المؤلف لوجود علامات المطابقة بها.

المقصود، ولخروج كثير من العلم من العلم عن ذلك كالعلم بأحوال الغير وأفعاله والعلم بالمعاني وبالمجردات، وغير ذلك، مما لا فعل للعالم فيه، ثم نقول: إذا اشترطتم في الإتقان القدرة أو التمكين فاجعلوا كون الغلام عالـمًا مشروطًا أيضًا؛ لأنه إذا كان الحد مشروطًا فالمحدود كذلك، وأيضًا فما المانع أن يقال القادر عالم؛ لأنه إذا كان الحد مشروطًا فالمحدد، وكذلك وأيضًا فما المانع أن يقال القادر عالم؛ لأنه يتأتى منه أحكام الفعل لو قدر له علم، كما أن العالم تتأتى منه الأحكام لو قدرت له قدرة وليس أحد التقديرين أولى من الآخر.

**فإن قيل**: الأحكام إنما يوجبه العلم فلا يجوز تعلقه بالقدرة.

**قلنا**: مذهب أهل الحق أن الحوادث كلها تقع بالقدرة، ويشترط في وقوع الأحكام بالقدرة العلم، فالقدرة أملك بالأحكام فإنها توقفه وتثبته.

ويرد عليهم أيضًا: العالم بنفسه فإنه عالم لا تتأتى به الأحكام، وإتقان ذلك أن العلم بالأحكام قد يؤثر في الأحكام، فأما علم لا يتعلق بالأحكام كالعلم بالقديم والمستحيلات فلا أنزله فيها؛ ولأن عندهم العالم بالشيء إذا خلقت له القدرة لا تقع من الأحكام في الحالة الأولى، بل في الثانية، فهو في الحالة الأولى عالم قادر والثاني به الأحكام فبطل قولهم؛ ولأن الأحكام عندهم قد تصدر من غير العالم كالساهي يرمي حجرًا فترتب عليه أفعال محكمة، وكالنائم يقرأ سورة من القرآن أو قصيدة مع عدم علمه بذلك.

**فإن قيل**: حد العالم بأنه من قام به العلم غير مستقيم، فإن العالم جملة الإتيان، والعلم قائم بجزء منه.

**قلنا**: قد تقدم في العلل اختصاص حكم العلم ممن قام به، والرد على من صرفه إلى الجملة.

**فإن قيل**: لو قيل: لو كان العالم من قام به العلم لوجب ألا يعلم عالـمًا إلا من علم قيام العلم به، ونفاة الأعراض يعلمون من أنفسهم أنهم عالمون مع [1] [ ٦٨/ب ] إنكارهم قيام العلم بهم، وهذا وجهه أبو هاشم، حيث قال: العالم ذات على حال ومن علم نفسه وعلمه عالـمًا علم لا محالة حالة لنفسه، وهي التي يدركها نفاة

(١) كلمة « مع » مكررة في أصل المخطوط فحذفنا التكرار.

الأعراض وغيرهم، فوجب أن تحقيق العالم كونه على حالة خاصة، وطرد ذلك على أصله شاهدًا وغائبًا، فإن القديم عنده في كونه عالـمًا على حال كما مر، وهذا باطل من وجوه:

**أولها**: إبطال القول بالأحوال.

**وثانيها**: أن الذي قاله في العلم يبطل علمه في السكون، حيث قال: الأسود ونحوه لا حال له، ونفاة الأعراض يفرقون بين الأسود والأبيض ضرورة، ولا معنًى للأسود إلا الذي قام به السواد، ولما ضاق عليه الأمر قال: لا يعلم الأسود حقيقة؛ لأن الأسود ما قام به السواد، فلا يعرف الأسود من يجهل قيام السواد به، وهذا تعلق بشبهة في دفع ضرورة، ولو توقف العلم بالسواد على العلم بإقامة الدليل على إثبات الأعراض، والرد على من ينفيها لزم ألا يدرك العامي لونًا، ولا يفرق بين أبيض وأسود، وذلك باطل، والعجب ممن يقول كون العالم عالـمًا يدركه الكافة! يعني به الحال التي ليست معلومة ولا مجهولة.

ونقول لا يدرك البياض ولا السواد الأمر يقيم الدليل على إثبات الأعراض لا يقال: ما الدليل على ثبوت العرض؟ لأن كل عرض محبوس لا يستدل عليه، وإنما بطلب الفرق بين الجوهر والعرض، وقد تقدم ذلك.

ثم اعترف ابن الجبائي بالحق فقال: إن نافي العرض يعلم الأسود، فقيل: كيف يعلم؟ فقال: يعلم جملة ويسميه علة المغايرة، وهذا سبيل، فمن يعلم نفسه عالـمًا، وإن لم يعتقد إثبات الأعراض.

واضطرب ابن الجبائي في علم باقي العرض كالأسود والأبيض وفي إثبات العلم على الجملة وميله إلى نفيهما أكثر، وربما قال: علم باقي العرض بالأسود ونحوه نسبة العلم بالأسماء والألقاب كمن علم أن زيدًا يسمى بذلك وعمرًا كذلك، وهذا أدلُّ مما مرَّ، فإن من يجهل اللغة، ولم يدرك منها شيئًا يعرف تألُّـمَهُ ولذَّتَهُ والفرق بين السواد والبياض، وما يتصل بذلك قول القاضي إلزامًا عليهم: ليس من شرط معرفة المحدود والمحقق معرفة الحد والحقيقة. إذ من أصلهم أن من رأى شيئًا قائما رآه على أخص أوصافه، فيلزمهم أن من رأى جوهرًا وجب على قولهم أن يراه متحيزًا، وقد يرى الرأي الجوهر، ولا يخطر بباله التحيز، ولا يدركه، وهذا ينقض كثيرًا من أصولهم،

وقد مر في الحدود أن معرفة الحد تقتضي معرفة المحدود وعكسه، وإنما قصد القاضي إلزامهم.

**فإن قيل:** إذا علم مَنْ نَفَى العرض [ ٦٩/أ ] أنه عالم فهل يَعْلم لنفسه علمًا؟

**قلنا:** نعم كما نعلم السواد والألم وإنما يرجع الإشكال إلى المغايرة، وكلام أبي هاشم ينعكس عليه في حده العالم بمن يحكم القول؛ لأن نافي العرض يعتقد العالم ولا يعتقد فعلًا، ولهذا أسند بعضهم صدور الأفعال إلى الطبائع والقوى مع إنكارهم تقرير العلم.

## شبهة أخرى جرت العادة بذكرها

**قالوا:** لو وجب الحكم على العالم بأنه ذو علم لثبوت ذلك شاهدًا لزم الحكم بحدوث علم كل عالم حيث لم يوجد إلا كذلك.

**والجواب:** أنَّا لم نسند الحكم في الشاهد لمجرد الوجود فقط، بل سلكنا في الجمع طريق الحقائق، ولو صح ما قالوه لزم صحة قول الفلاسفة: « إن اللّٰه تعالى غير عالم لانتفاء التركيب فيه ولم نجد عالـمًا إلا مركبًا ».

فإن قالوا: ليس من حقيقة العلم كونه مركبًا. قلنا: وليس من حقيقته أيضًا كونه حادثًا فاستوى الأمران.

**فإن قيل:** العالم من يعلم، وهذا مطَّرد شاهدًا وغائبًا.

**قلنا:** هذا غير مفيد، وهو كقولنا: الكائن هو الذي يكون في جهة، بل القصد تمييز العالم عن غيره بما هو متصف به من الوصف الذي لأجله كان عالـمًا، سواء قلنا إنه معنًى أو حال، ومن سئل عن حد العالم فقال: هو الذي يعلم. لم يكن كلامه مفيدًا للسائل ولا كاشفًا عن حقيقة العالم، بل زيادة تعقيد.

ثم نقول: لِمَ أثبت الأحوال ومنع تقدير صفة العلم؟ قد اتفق العقلاء على صحة الأمر فالعلم في موضع، والنهي عنه في موضع، ووقوع ذلك منهم ضرورة، والأمر والنهي يستدعي مأمورًا به ومنهيًا عنه وليس إلا ذاك العالم. والحال التي قدروها والعلم الذي نقصد إثباته، فلا يجوز أن يكون المأمور به والمنهي عنه ذات العالم؛ لأن الذات ثابتة محققة في الخارج، فلا يتعلق بها أمر ولا نهي، ولا يجوز أن يكون الحال

مأمورًا بها ولا منهيًا عنها؛ لأنها عندهم من الصفات الملازمة للذات كالتحيز للجوهر، وذلك غير مقدور، وعندهم فلا يتعلق به أيضًا أمر ولا نهي فوجب أن يتعلق الأمر والنهي بالصفة التي هي العلم؛ لأن الطلب والحث والاستدعاء يقتضي مقدورًا للعبد، والذات والحال غير مدورين فوجب أن يعود الأمر والطلب إلى صفة مقدورة هي معنًى لأجله سمي العِالم عالِمًا، وليس كذلك إلا العلم فوجب القول بوجوده، ويتأيد ذلك بما سبق في الحقائق، كأنها تطرد شاهدًا وغائبًا، وقد وافقوا على أن الإخبار عن الأسود إخبار عن سواده، وكذا الأمر به إذا قدر فيه، ولما ضاق الأمر عليهم قال (... ) [(١)] يجعل منهم أن الحال مأمور بها وخالف فيه أصحابه [ ٦٩/ب ] وفيه نقض أصوله، فإنه وافق الجبائي على أن الحال غير معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا مأمور بها، وأيضًا حكم بأن الأحوال يبحث عن عللها وليست بفعل الفاعل ولا مقدورة، وذلك تناقض بيِّنٌ.

**وقال شيخنا** رَحِمَهُ اللَّهُ: لو علم الباري تعالى نفسه علمًا دليله من الحقيقة أن حقيقة العلم ما يوجب كون العالم عالـمًا، ومن العلم أن الحكم إذا ثبت بعلة وثبت مثله في محل آخر بأمر آخر وجب مماثلة ذلك الأمر للعلة، وكلاهما موجود هنا.

**فإن قالوا**: هو عالم لنفسه وصرحوا بالتعليل يثبت الإلزام لما ذكرنا، وإن قالوا: عالم بنفسه كما قال الكعبي ومنع من اللام [(٢)] خوفًا من التعليل، ووافقه ابن الجبائي مرة وخالفه أخرى فأجاز الخلاف اللام، وقال: أليس لا يوجب الحكم إيجاب العلل المعلول.

فالجواب على ما قدره القاضي أن يقول: ما معنى قولكم: عالم بنفسه أو لنفسه؟ فإن قالوا: معناه أن الحكم يثبت لا لعلة، فهو قريب، لكنهم قالوا: إن الحدوث والوجود أيضًا من صفات النفس وإن ثبتا أمن علة، وكذا كون الشيء شيئًا والسواد لونًا عند بعضهم كما تقدم في التماثل والاختلاف، فقد بطل تقسيمهم صفة بما يثبت لا لعلة، وإن قالوا: معناه أن الصفة واجبة لازمة بطل بكون الشيء شيئًا والواحد واحدًا فإنه لازم، وليس من صفات النفس، فكل ما يُقِرُّون به من صفات النفس ينقض لهم أصلًا من أصولهم.

---

(١) كلمة مكتوبة هكذا لم أستطع التعرف عليها « المسلقت ».

(٢) هكذا في المخطوط.

ثم يقول: كل ما تعلم به العلوم فهو علم، وهم معترفون بأنه تعالى يعلم المعلومات بنفسه، وكل ما تعلق بالعلوم فهو علم، وإلا جاز أن يثبت بالسواد وبالبياض.

**قال الأستاذ أبو إسحاق:** من قال: النفس توجب الحكم لزم الحكم بكونها علمًا، ومن أبى ذلك فهو موافق على أنه تعالى عالم، وله معلومات فكل ما له معلوم أو متعلق بمعلوم فهو علم عملًا بالحقائق واطرادها، وأولى الناس بالتزام ذلك المعتزلة، حيث قالوا: لو ثبت للَّه تعالى علم وتعلق علمنا بمعلوم وجب تماثل العلمين، حيث تعلَّقَا بمعلوم واحد من وجه واحد، فنقول: قد ثبت للَّه تعالى معلومات، فإذا تعلق علمنا بها وجب أن يكون هو في حكم علمنا، فإن قالوا: معلوم يثبت متعلقًا بعالم لا بعلم، وهو محل النزاع.

**قلنا:** هذا لا يفيد؛ لأن كون الشيء معلومًا له ككونه معلومًا لنا، ولو جاز الاختلاف فيهما جاز أن يثبت لنا ما لا يثبت له تعالى، فإذا ثبت إيقان العلوم وجب تماثل ما تعلق به.

وأما الفرق بين التعلق بالعالم وبين التعلق بالعلم فلا وجه له؛ لأنه إذا ثبت أن كل [ ٧٠/أ ] معلوم متعلق بعلم وجب أن كل متعلق بعلم فهو معلوم، فإن قالوا: العالم لا يتعلق بالمعلوم، والعلم يتعلق به.

**قلنا:** هذا ضد الحقائق لاجتماع أهلها على أن العلوم تتعلق، ولا بد من تقدير متعلق به، ومن جوَّز علمًا لا معلوم له، ثم يجوز معلومًا لا يتعلق به، ثم يقول: معنى التعلق اتصال وجوديهما، ويتسبب أحدهما بالآخر لا بالمجاورة ولا بالمخالطة.

وأراد المحققون بالتعلق أن العالِم يعلم معلومًا، ومن عرف حقيقة التعلق حكم بفساد قولهم، ولو جاز استواء معلومين مع اختصاص أحدهما بمتعلق، جاز تقدير معلومين مع اختلافهما، فإنكم توصلتم بتماثل المعلومين إلى إيجاد وجه التعلق. وأيضًا لو لم يكن في علم اللَّه تعالى تعلق لما اختص به، وكانت إضافته إليه كهي إلى غيره؛ إذ لا يختص به اختصاص الفعل بالفاعل، ولا الصفة بالموصوف على وجه القيام به، فلا معنًى للاختصاص إلا التعلق ولا يكاد ينكر التعلق بالمعلوم محقق.

**فإن قيل:** كيف يستقيم ذلك منكم مع قولكم باختلاف العلمين اللذين [1] اتحد

(١) في الأصل « الذي » والصواب ما أثبته.

معلومهما؟ قلنا: تقدم أن العلمين لم يختلفا في جهة التعلق وهي العلمية، بل فيما عداها من القدم والحدوث وغيرهما، ولا أثر لذلك في محل النزاع فاقضوا بأن كل ما تعلق بمعلوم على وجه العلمية فهو علم، ثم فرقوا بين ذلك وبين العلوم بصفات أخرى.

وما يتحرر أيضًا طريقه الإثبات والنفي فإن الإثبات إخبار عن ثابت والنفي إخبار عن انتفاء بشرط الصدق فيهما، كما مر في باب الأعراض، فنقول: إذا قيل: فلان عالم أو ليس بعالم، فهذا الإخبار لا يخلو أن يكون عن الذات.

أما في الإثبات فلأن الذات ثابتة سواء ثبت العلم أو لا، وأما في النفي فلا يجوز أن تكون الذات الموجودة المشار إليها منفية، ولا يجوز أن يكون الخبر أيضًا عن الحال؛ لأنها غير معلومة عند القائل بها، ولا يجوز الإخبار عن غير معلوم وإذا بطل صرف الخبر إلى الذات وإلى الحال لم يبق غير صرفه إلى العلم فقط أو إلى العلم والذات، وعلى التقديرين يلزم ثبوت العلم.

**وقد قال الجبائي:** إن قول القائل عالم إثبات لما لم يعلم العالم، فإن أطلق شاهدًا فهو إثبات العلم، وإن أطلق على القدم فهو إثبات فقط. وقال ابنه: ليس قول القائل: عالم إثباتًا، ولا قوله: ليس بعالم نفيًا، وأراد به الحال، فإنها غير موجودة ولا معدومة فمنع على أصله تحقيق النفي والإثبات، وقد سلم تحقيقهما في قول القائل: أبيض [ ٧٠/ب ] وليس بأبيض، وكذا كل معنًى لا حال له عنده.

ويلزم الجبائي أن قول القائل: ليس القديم عالـمًا نفي لذاته، حيث كان نقيضًا للإثبات في قوله: إنه عالم؛ ولأن المحققين يفرقون بين قولنا: موجود، وقولنا: عالم، ويقطعون بأن في الثاني معنًى ليس في الأول، وجحْد ذلك مراغمة للضرورة؛ ولأن الناظر يثبت أولًا وجود الذات، ثم ينظر في الصفات، فبطل ما قاله، ويلزم على قوله: إن إطلاق العالم في الشاهد إثبات العلم إثباته غائبًا؛ لأن من حكم معلوم العلم ومدلول الدلالة مريد ومتكلم لزم مثله في العلم فقد اعترف بالحق شاهدًا وجانبه غائبًا.

وأما قول أبي هاشم فمبني علىٰ أصله في الأحوال، وهو معارض بالمتلون وذي الطعم والرائحة، ولا يجد إلى الفرق سبيلًا.

ومما لا يجوز البقاء بناء على ما سبق أن الاسم ينقسم إلى لقب واسم جنس ومشتق، ويستحيل اللقب عليه تعالى، وكذا اسم الجنس؛ لأنه يدل على مشاركة المسمى به لغيره في ذلك الجنس، والله تعالى لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئًا، ولم يبق غير الاشتقاق، والاسم إذا اشتق من معنًى استحيل أخذه من غيره، فالعالم مشتق من العلم، فيستحيل إثبات الاسم المشتق بدون إثبات المشتق منه.

**قلت**: في هذا الكلام نظر، أما أولًا فلأن اللقب عند أهل اللسان ما فيه مدح أو ذم، وليس كما مثَّله من قوله: كزيدٍ وعمرٍو، وضابط الاسم أنه إما أن يُصدَّر بأب أو أم أو لا، فالأول الكنية [١]، والثاني يتضمن مدحًا أو ذمًّا فهو لقب [٢]، وإلا فهو اسم عَلَم، فليس مجرد اللقب عند النحاة ما يستحيل إطلاقه على الباري ﷻ، أما ثانيًا فلأن في جواز اشتقاق اسم الفاعل [٣] ليبنى مع قيام الفعل بغيره خلاف، والخصم يقول بجوازه؛ ولهذا يقول: إن الباري تعالى متكلم بكلام خلقه في الشجرة، ومريد بإرادة يجعلها في الإنسان، فهذا محل النزاع في المسألة، فلا تتم هذه الدلالة في الرد عليهم. انتهى.

**والأصل الثالث** في الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الدلالة، وذلك أن ما دلَّ على أمر عقلًا لزم اطراده، فلا ينفرد ذلك الدليل إلا متعلقًا بمدلوله، فلو جاز خلاف ذلك كان نقضًا له، فإن الفعل المحكم يدل على العلم شاهدًا فيدل عليه غائبًا، كما أن الفعل يدل على الفاعل [ ٧١/أ ] شاهدًا وغائبًا، فلو جاز غير ذلك جاز تقدير فعل لا فاعل وهو نقض الدلالة.

**فإن قيل**: يجوز أن يكون مدلول الأحكام كون الفاعل فاعلًا، والعلم يثبت بنوع من النظر. فقد قال الجبائي: مدلوله العلم شاهدًا أو الذات غائبًا. وقال ابنه: مدلوله كون العالم عالـمًا فهمًا ثم يعلم بالنظر ثبوت العلم شاهدًا وانتفاؤه غائبًا.

---

(١) الكنية: ما صدر بأب أو بأم أو ابن أو ابنة. التعريفات للجرجاني مادة: كنية.

(٢) اللقب: ما يسمى به الإنسان بعد اسمه العَلَم من لفظ يدل على المدح أو الذم لمعنًى فيه. التعريفات للجرجاني مادة: لقب.

(٣) اسم الفاعل: اسم مشتق يدل على من قام بالفعل أو اتصف به، ويصاغ من الثلاثي على وزن فاعل، مثل خَلَق فهو خالق، ومن غير الثلاثي على وزن مضارعه مع إبدال ياء المضارعة ميما مضمومة وكسر ما قبل الآخر، مثل أحيا فهو مُحْيِي.

وقال الطبيعيون [١]: فعل المختار دالٌّ على علمه، والفعل الطبيعي - وإن كان مُحكمًا - لا يدل على العلم. قال الناشي [٢]: الأحكام تدل شاهدًا على العلم لا على كونه عالِمًا، والباري تعالى عنده عالِمٌ وليس له علمٌ.

**وقال الفلاسفة:** الأحكام تدل على كوننا عالمين وعلى كونه تعالى غير جاهل لا على كونه عالمًا.

فهذه جملة الأحكام، وسيأتي الرد على الطبائعيين والفلاسفة، والغرض الآن الردُّ على المعتزلة، ولنا فيه طريقان: إن نفينا الأحوال فمدلول الأحكام العلم شاهدًا وغائبًا، وإن أثبتنا ما بها فقال القاضي مرة: مدلول الأحكام الحال وهي تدل على العلم، وقال مرة: الأحكام تدل عليهما معًا.

وللشيخ رَحِمَهُ اللهُ طريقان في دلالة الأحكام على العلم أحدهما: قال: كما يعلم استحالة وقوع الإتقان من غير عالم، فكذا يستحيل وقوعه ممن لا علم له، واقتضاء الأحكام بأحدهما كاقتضائه الآخر، فمن جوز صدور الإتقان من غير عالم كان مُراغمًا، وسبيل الرد عليه تجهيله، وضرب الأمثال، كما سبق في صدور الباب، وهذا يطرد في من نفى العلم، فإن من نفى العلم يجهل كما يجهل من نفى العالم، ثم قال: ليس القول بدلالة الأحكام على العالم دون العلم بأولى من عكسه، كما قال الناشي.

الطريق الثانية: نفي الأحوال، فإذا انتفت ولا بد للدليل من مدلول، ويستحيل أن يكون المدلول ذات الفاعل بجواز أن يعلمها من يجهل كونه عالمًا فوجب أن يكون المدلول العلم، وما دل على شيء عقلًا يلزم طرده عند النظار.

وأما قول الجبائي: إن الأحكام تدل على العلم شاهدًا لا غائبًا، فهو تصريح ينقض الدلالة، ويؤيده أنه قد يعلم ذات الباري من لا يعلم أنه عالم أو ذو علم.

---

(١) الطبيعيون أو الطبائعيون: قوم من الفلاسفة الأوائل ومن تبعهم من فلاسفة الإسلام، يقولون: إن الجوهر أربعة أجناس، وهي الطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، مقالات الإسلاميين: ( ٢/ ١٠ )، الموسوعة الفلسفية د. عبد المنعم حفني: ( ٢٧٨ ).

(٢) عبد الله بن محمد بن الأنباري، أبو العباس الناشي المعروف بابن شرشير الشاعر: من أهل الأنبار، نزيل بغداد، له كتب كثيرة في نقض المنطق، توفي سنة ( ٢٩٣هـ )، طبقات المعتزلة: ( ٩٨ ).

وأما قول ابنه فَيَرُدُّ عليه إبطال الأحوال، وأن الدليل لا بد له من مدلول، والحال عنده غير مدلوليها، والذات بمفردها ليست مدلولة، فلا يتحقق مع ذلك إثبات مدلول، ولا يقال: المدلول الذات على الحال؛ لأن ذلك إما أن يكون إشارة إلى الذات فقط أو إلى الحال فقط [ ٧١/ب ] أو إليهما معًا، وقد بطل الأقسام الثلاثة.

**قال المصنف** رَحِمَهُ اللَّهُ: قد شرطنا في هذا الكتاب ألا ننصر مذهبًا عن هوًى، ولا نرجِّح قولًا نعتقد فساده، والذي عندي ألَّا يستقيم طريق من هذه الطرق مع نفي الأحوال.

أما طريق العلل فقد بان انفراد أصحاب الأحوال بها. وأما طريق الحقائق فلا يتعدى إلى القصد إلا بقرينة الأحوال، كما يقدر في صدر العلل، فلم يبق سوى الدلالة، وما أراها تستقيم مع نفي الحال، فإن الأحكام إذا دلت (١) على العلم شاهدًا، وعلم الباري خلاف مدلول الأحكام شاهدًا، فكان من نفى الحال يقول: إذا دلت الأحكام على شيء وجب أن يدل على خلافه، فلو كان مُتَبصر العلمية يجمعهما كان خوضًا في الأحوال، فإن من ينفيها لا يتصور الاشتراك في صفة والاختلاف في صفة.

وحاصل القول أن الطريق الموصلة لإثبات الصفات تستند إلى القول بالأحوال، وقد نفاها معظم الأصحاب، وغالب الظن أنهم أثبتوا بها وسمُّوها وجُوهًا وصفاتٍ، وقد حام كل إمام حول قيله، وانفصل بالاجتماع في العلمية، وإنما تجنبوا جهالات ابن الجبائي فيها، ولا يوجد لهم اختلاف فيها كالذي ينقل عنه، فهذه على أدلة الأصحاب من المعقول، وقد استدلوا بنصوص من القرآن في إثبات الصفات كقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ﴾ [ فاطر: ١١ ]، وقوله: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [ النساء: ١٦٦ ]، وقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [ فصلت: ١٥ ]، وقوله: ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [ الذاريات: ٥٨ ]، فدلت هذه الآيات على إثبات العلم والقوة ولا عليهم إزالة الآيات عن ظواهرها إلا بدليل، ولا دليل على ذلك إلا ويكمن نقضه عليهم.

**فإن قيل**: قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ متروك للظاهر؛ لأنه يقتضي أن يكون

(١) في الأصل « دل » والصواب ما أثبته.

وقوع الإنزال بالعلم، وكذلك القوة؛ لأنها عند الجَوْر، وهو منزه عن ذلك.

**قلنا**: إن سلم بترك الظاهر مما قالوه لم يلزم تركه في محل الاستدلال، فإن الآية الواحدة قد تشتمل على الحقيقة والمجاز، وعلى المستقل بنفسه والمتروك للظاهر، وأيضًا لا نسلم ترك الظاهر في قوله: ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [ النساء: ١٦٦ ]؛ إذ ليس من شرطه وقوع الإنزال موجبًا عن العلم، وهذا كما يقول القائل: فَعَلَ زَيْدٌ كذا بعلمي، لا معنى أن العلم أوجب فعل زيد، وهذا سائغ في الكلام، والأصل في الإطلاق، ويدعى المجاز، فيحتاج إلى الدليل، وإن سلم إزالة الظاهر فيما قلتم فمَعَنَا أدلة قاطعة أقيموا دلالة [ ٧٢/أ ] قاطعة.

فإن عارضوا بمثل قوله تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [ يوسف: ٧٦ ]، حيث دل على أن كل ذي علم فوقه عليم، ولا عليم فوق اللّٰه تعالى، فدل على أنه العليم بنفسه.

**قلنا**: هذا تمسك بصنع العموم، ولنا فيه توقف معروف وغاية ما فيه أمران: أحدهما: أنه تخصص لما قدمنا من الدليل، والثاني: أن الآية لا تتضمن نفي العلم عنه تعالى صريحًا، بل يتوصلون به إلى ذلك، فأما دليلنا فهو صريح في إثبات العلم والقدرة فكان أولى.

## القول في البقاء والفناء:

وهو من أعظم الأركان والاختلاف فيه شديد، ومن لم يحققه تضطرب عليه الدلالات، وتنتقض العلل، فلنذكر مذاهب الناس فيه والمختار منها والدلالة عليه والانفصال عن بينة الخصوم فيه.

**قال المعتزلة**: الباري باقٍ بنفسه، وليس البقاء عرضًا زائدًا، وليس الباري في اقتضائه للبقاء كالعالم في اقتضائه للعلم كالموجود الذي وجوده بنفسه فقط؛ إذ لو كان الموجود وجودًا [1] ووجوده موجودًا [2] كان لوجوده وجود، ويتسلسل، فالباري عندهم مثله ذات بلا مريد.

---

(١) في المخطوط « وجود »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط « موجود »، والصواب ما أثبته.

**وقال الشيخ أبو الحسن وكافة الأئمة:** باقٍ ببقاء كالعالم عالم بعلم غير الذات، وكذا القادر، والمريد، وسائر صفات المعاني، والحادث لا يوصف بألقاب في أول حدوثه خلافًا للكرَّامية فقط.

**وقال ابن الجبائي:** الباري بالحقيقة هو اللّٰه تعالى وغيره مجاز.

**وقال الشيخ:** الباقي فيهما حقيقة كالموجود، وعورض القائل بالبقاء بأن العلم القديم باقٍ فيلزم بقاؤه ببقاء، فإن منعت ذلك فبِمَ تنكر على المعتزلة قولهم اللّٰه تعالى عالم بنفسه، ونحن عالمون بعلم، كما أن الصفة القديمة باقية بنفسها، والباقي منا باقٍ ببقاء؟

فأجاب الشيخ بأن الصفة باقية ببقاء، ثم قال مرة: الذات والصفة باقيتان ببقاء واحد، ذلك البقاء باقٍ ببقاء آخر، وأحدهما بقاء للآخر، فخرج أن كل باقٍ فهو باقٍ ببقاء شاهدًا وغائبًا طردًا لعلة، فقيل له: من أصلك وجوب قيام ما يوجب الحكم بما له الحكم كالعلم بالعلم؛ فيلزمك قيام البقاء بالعلم الباقي كالحركة بالمتحرك.

فأجاب بأن ببقائها تقوم بالذات وليس غير في حكم غير العلم. وفيه نظر، يذكر في الحِجَاج. وقال مرة: اللّٰه تعالى باقٍ ببقاء وكل صفة قديمة باقية بنفسها، فالعلم علم للذات ببقاء لنفسه، وكذا غيره فقيل هلا قلت الباري عالم بعلم وعلمه نفسه كأبي الهذيل؟ فقال: العلم معنًى لا يقوم بنفسه، فلو قلت: علمه نفسه لما قام بنفسه فأما قولنا [ ٧٢/ب ] العلم بقاء فلا يضر، واختار الأستاذ أبو الحسن هذه الطريقة ونصرها وانفرد القاضي على نفسه فقال: إذ أبقيت البقاء فاقض ببقاء الأعراض؛ لأن الشيخ إنما منع بقاءها لافتقارها إلى بقاء يقوم بها، ثم اختلف كلامه فمرة توقف في بقائها وعدمه مع عدم القطع بالبقاء، ومرة قال: يجوز ألا تبقى، وإن قلنا: إن الباقي يبقى انتفاء لقيام دليل عليه فهذه جملة.

والصحيح قطعًا بغير تردد، ولا ريب في البقاء، وأن الأعراض لا بقاء لها، وهو المنصور في الحِجَاج، وينحصر العرض في ثلاث مسائل: الأولى البقاء والباقي، والثانية بقاء الأعراض، والثالثة الفناء وقول المعتزلة فيه.

**وقال القاضي:** لم أُرِدْ بما ذكرته مخالفة المشايخ، لكن التقليد في التوحيد لا يجوز، والدليل هو المنع.

**فإن قيل:** قد أنكرتم على المعتزلة تكفير بعضهم بعضًا، ثم اختلفتم في إثبات البقاء ونفيه، وأقل ما يلزم نافي صفة بغير حق أو مانعها للتفسيق والتضليل، فهل تفسقون أحد المخالفين في إثبات البقاء ونفيه؟

**قلنا:** ليس هذا الخلاف كاختلاف المعتزلة؛ لأن من نفى كون الباري تعالى عالـمًا أو قادرًا فقد كفر إجماعًا، ولا طريق إلى معرفة كونه عالـمًا قادرًا غير النظر عند المحصلين لعدم الضرورة فيها ونفي العلم قادح فيما يوصل إلى الحكم بكونه عالـمًا، فالقول بنفي العلم مفسد لطريق الحكم بذلك، ومن فسد نظره كان ظانًّا أو مقلدًا وليس بعالم؛ إذ لا فرق بين قولنا: فلان غير عالم، وبين قولنا: لا علم له، فهذا عظيم الخطب في اختلافهم.

فأما إثبات البقاء ونفيه فليس كذلك؛ لأن العلم بكون الباري تعالى قديمًا لا يتوقف على ثبوت البقاء، ولا ينتفي بنفيه فإن من علم له لا أول لوجوده، وإن عدمه يستحيل وإن وجوده مستمر قطع بكونه باقيًا وقديمًا، فأما كونه عالـمًا، فلا يعرف إلا بإتقان الفعل وإحكامه، ودلالة ذلك على كونه عالـمًا كدلالته على ثبوت علمه، فمن نفى وجود العلم فتبطل دلالة الاتفاق على كونه عالـمًا. والقول بأنه باقٍ بنفسه لا يقدح في الطريق إلى معرفة قدمه ودوامه واستمرار وجوده.

ومن ذلك قول عبد الله بن سعيد (١): « القديم قديم بقدم » (٢).

**فإن قيل:** أنتم تنفون وهو يثبت. قلنا: نفي القدم لا ينافي العلم بالقديم، ولا يقدح في الدلالة عليه؛ لأن من علم استحالة تسلسل الحوادث، علم أن صانع العالم لو كان حادثًا افتقر إلى [ ٧٣/أ ] محدث، وافتقر محدثه إلى محدث آخر، ويتسلسل، وذلك

(١) عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب أبو محمد القطان: متكلم اشتهر بابن كُلَّابٍ، كان ينسب إلى مذهب السلف، لكنه كان يسير على طريقة المتكلمين في الحجج والبراهين، وكان للإمام أحمد فيه قول شديد، زُعِمَ أنه أخو يحيى بن سعيد القطان وهو غلط وإنما هو من توافق الاسمين والنسبة، له كتب منها: الصفات، وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة، توفي سنة ( ٢٤٥هـ )، الفهرست: ( ١٨٠ )، لسان الميزان: ( ٣/٣٦٠ ) الأعلام: ( ٤/٩٠ ).

(٢) إن حقيقة الإلهية هي أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات، وقد زاد بعض السلف: قديم بقدم، كريم بكرم، جواد بجود، وعدَّ عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال. نهاية الأقدام في علم الكلام: ( ص ١٠٢ ).

قول بالدهر وإلحاد، ولا يقدح في هذا نفي صفة ولا إثباتها فبان الفرق، هذا تمام المقدمات فرجع إلى الاستدلال.

**ونقول:** مذهب الشيخ إثبات البقاء، والصحيح عندنا خلافه، ونمسك للشيخ قوله: الجوهر في أول حدوثه لا يسمى باقيًا، بل في ثاني الحال، فيلزم أن يكون بمعنًى غير الذات، كما أن المتحرك لما اتصف بالحركة في ثاني الحال اقتضى إثبات حركة، ولو نفينا البقاء لزم نفي الحركة وسائر الأعراض، وفيه عدم القول بحدوث العالم، وربما قال ذلك بوجه آخر وهو من الجوهر إذا اتصف بالبقاء في ثاني الحال لم يجز أن يكون لنفسه؛ لوجود نفسه في الحالتين.

كما أن المتحرك لم يوصف بالحركة لنفسه؛ لوجود نفسه في الحالتين، والإلزام كونه متحركًا ساكنًا، فوجب أن يكون البقاء، فقي ثاني الحال لمعنًى زائد كالحركة وهو المطلوب، وهذا منقوض عليه بالقدم؛ إذ نقول: إن القديم ما تقدم وجوده على سالفه، وإن الشيء في أول حدوثه لا يسمى قديمًا حتى يمضي لوجوده مدة طويلة، ثم يتحدد له اسم القديم. فإن أثبت القدم معنًى زائدًا نقض أصله، وإن نفاه نقض دليله.

وأيضًا لو كان الباقي لمخالفة حال الحدوث على معنًى كما في المتحرك والساكن لزم أن يكون الحادث في أول حدوثه على معنًى يخالف به الباقي، كما أن المتحرك لما خالف الساكن لمعنًى خالفه الساكن لمعنى السكون، فإن المخالفة تثبت من الطرفين فيستحيل أن يخالف الشيء ما لا يخالفه.

**فإن قيل:** ليس سبيل الشيخ في الاستدلال المخالفة، لكنه قال: يثبت في الحالة الثانية ما لم يثبت في الأولى، ولا يشترط في ثبوت حكم تقدير تقدم ما يخالفه.

**قلنا:** قد ظهر الفرق فإن الوجود في الحالة الثانية هو الوجود في الحالة الأولى لم يتحدد له حكم، بل استمر وجوده، وتحدد له لقب، والأعراض لا تؤخذ من الألقاب واللغات، بل مَدْركها المعاني، ونحن لا نفرّق بين الوجود في الحالتين، نعم تحدد الوقت يحدد لقبًا، كما في القديم والعتيق. فأما الحركة والسكون فالفرق بينهما مدرك عقلًا بدون اللغة؛ لأن حالة السكون تغاير حالة الحركة، ووجود الباري في الحالتين واحد.

ومما تمسك به قوله: لو لم يقدر ثبوت البقاء امتنع عدم الجوهر لاتساق نفسه وهو

في حال بقائه غير مقدور فكيف يقدم؟ ولهذا قالت المعتزلة: يخلق اللّه تعالى فعالًا في محل يضاد الجوهر معنى، ثم قالوا: ليس في القدرة [ ٧٣/ب ] إفناء بعض الجواهر ولو فني منها جزء في الكل.

**قال الناشي**: وكلامهم باطل، فإذا بطل إثبات الفناء كما قاله المعتزلة وإثبات البقاء أهون، فقال القاضي بعدم تقطع الألوان عنه، ثم اعترض فقال: إذا نفيت البقاء فما المانع من بقاء الألوان، وإذا بقيت لم يقطع؛ إذ لا ضد والعَرَض لا ينقطع عندنا إلا بضد، وقال أيضًا معترضًا على جوابه كما لا يعرى الجوهر عن الألوان عنه.

**قال المصنف**: والجوهر تقدم بقطع؛ أي جنس لا يحلو وجوده؛ لأن العدم ضد الوجود. انتهى.

**قال المصنف**: والجواب عن السؤال الأول أنا - وإن نفينا البقاء - نقطع باستحالة وجود الألوان وسائر الأعراض بدليل آخر؛ إذ لو ثبتت الألوان لما طرأ عليه ضد فليس للباقي يبقى الطارئ أولى من عكسه، فلما تعاقب الضدان وجب أن يقال: كان بقاء الأول مستحيلًا، بل كان يوجد حالًا محالًا والإعدام بقطع حلقه وخلق ضده، ويستغني بذلك عن قولنا: الضد نفي ضده.

ثم قال القاضي: لو قيل: يلزم من نفي البقاء لبقاء منع عدم الجوهر أو صحة قول البصريين [1] من المعتزلة.

فالجواب أن الجوهر تقدم بإعدام اللّه تعالى له لشمول القدرة والاتحاد والإعدام، فإذا كان الوجود معدومًا [2] فالعدم كذلك، فإذا أراد اللّه عدم جوهر أعدمه ولا حاجة إلى تقدير بقاء لأجله وجد.

**فإن قيل**: لو كان العدم بعد الوجود بالقدرة كان قبله كذلك وهو خلاف الإجماع على أنه ليس من أثر القدرة.

---

( ١ ) منهم أبو علي الجبائي: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن زيد، رأس معتزلة البصرة، له من التصانيف نحو سبعين، كان يقول: إن صفات اللّه هي ذاته، توفي سنة ( ٣٠٣هـ ) - نظر: طبقات المعتزلة: ( ٨٥٩٠ )، لسان الميزان: ( ٣٠٧/٥ ). ومنهم محمد بن الهذيل بن عبد اللّه العبدي، أبو الهذيل العلاف: من أئمة معتزلة البصرة، توفي سنة ( ٢٣٥ )، الفرق: ( ١٢٢ )، الانتصار: ٤٠ طبقات المعتزلة: ( ٥٤ )، أمالي المرتضى: ( ١٢٤/١ )، التنبيه والرد: ( ٣٨٤٠ ).

( ٢ ) في الأصل « معدوم » والصواب ما أثبته.

قلنا: العدم قبل الوجود وعدم مستمر لم يتقدم وجود، بخلاف العدم بعد الوجود فإنه يتحدد، والقدرة إنما تؤثر في متحدد غير محقق قبلها؛ ولهذا قلنا: إن وجود القديم لما كان غير متحدد لم يكن تبين أثر القدرة وهذه الطريقة مدخولة؛ لأن القدرة لا تتعلق بالجوهر حال بقائه باتفاق، ولا بد لها من متعلق، فإن كان عدمًا فهو محال؛ لأن القدم لا ينبني على أصلنا، فسواء قلنا لم يقدر على شيء، أو يقدر على شيء، فيه محو أثر القدرة، وحقها أن تتعلق بشيء، ويؤثر إثبات أمر ولأنا استدللنا على استحالة عدم القديم بأنه لا يعدم نفسه؛ لأن الإعدام إثبات قدرة على نفي وهو محال وليس [ ٧٤/أ ] له ضد يطرأ عليه فلو قلنا تقدم الجوهر من غير ضد ولا قطع شرط في وجوده لم يأمن أن يقال بعدم القديم نفسه، ولا ينجي من ذلك وجوب وجوده بخلاف الحادث؛ لأن وجوب وجوده يستند إلى العلم بأنه لا يقدم، فإذا بطل دليل استحالة العدم بطل وجوب الوجود؛ ولذلك من نفى البقاء والفناء لم يتم قوله في الإعدام ولزم الحكم بوجوب وجود الجوهر، وإن كان جائزًا ابتداء فلا وجه لإعدام الجواهر مع نفي البقاء إلا قطع الأعراض لا يقال: لو كان عدم الجوهر بانقطاع الأعراض لزم أن يكون وجوده بوجودها حتى يقال: وجد بوجود الأعراض لا بالقدرة؛ لأنا لم نقل: إن انقطاعها يوجب عدم إيجاب العلة المعلول، بل يستحيل وجوده دونها، كما يستحيل وجوده دونها، كما يستحيل وجودها دونه، فإذا انقطع أحدهما عدم الآخر (١).

كما أن الحياة لما كانت شرطًا في العلم لزم من عدمها عدمه، ولم يلزم من وجودها وجوده، ويجوز أن يقال الأعراض شرط لوجود الجوهر، وقد مر في باب الشرط فهذه أدلة الشيخ وأجوبتها.

**والدليل على عدم البقاء وجوه:**

منها: أن وجود الجوهر في الحالة الثانية غير وجوده في الأولى والحكم به

(١) ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الممتنع وجود المعلول مع العلة معية بالذات، فإن ذلك يرفع العلية والمعلولية، وكذلك قالوا: يستحيل وجود المعلول مع العلية معية بالزمان فإن ذلك يوجب كون العلة زمانية قابلة للتغير، وذلك محال أيضًا فيجب أن يتقدم في الوجود؛ لأن وجود الباري سبحانه وجود لذاته غير مستفاد من غيره، ووجود العالم مستفاد منه، والمفيد أبدًا يتقدم في الوجود. نهاية الأقدام في علم الكلام: (ص ٢٦ - ٢٧).

لا يختلف بالدوام وعدمه؛ إذ من علمه في الأولى، واستمر علمه به في الثانية لم يتحدد له معنًى، ولم يغير علمه زيادة، فدل على أن الدوام لا يستدعي أمرًا متحددًا، وليس الباري إلا الدائم الوجود في الحالتين، فلو كان الدوام يقتضي تحدد وصف في ثاني الحال لازم ألا يدوم شيء على وصف، بل يتحدد له بالدوام وصف آخر فيكون في دوامه على خلاف ما هو في ابتدائه، وهو محال، لا يقال: لم يكن في الحالة الأولى له اسم البقاء ثم كل؛ ولأن ذلك تعلق بالعبارات دون المعاني. وقد تقدم رد مثله؛ ولأن من علم لا يسمى عالـمًا في أول الحال حتى يدوم ويستمر فيلزم أن يقال: على ذلك تحدد له سوى العلم وصف الدوام والاستمرار وليس كذلك.

**قال القاضي**: ولو ثبت البقاء والعلم القديم باقٍ لزم قيام المعنى بالمعنى، فإن قلنا: بقاؤه قائم بغيره، جاز مثله في العالم مع العلم والمتحرك مع الحركة. وهو نقض لأصول العلل والحقائق.

فأجاب الشيخ بأن الصفة تبقى ببقاء يقوم لا بغيرها كما مر، وهو مدخول؛ لأن الشرط قيام الموجب ممن له الحكم، فإذا فقد تحقق عدم الاختصاص، سواء قلنا: تعلق بغيره أو لا، فإن الذات والصفة شيئان بائنان موجودان، وإنما امتنعت الغيرية لعدم الانفكاك وتقدم جواز العدم ولا أثر لذلك، وكونهما شيئين فإن لم يقم البقاء بالصفة فلا اختصاص، ويلزم على الأخير [ ٧٤/ب ] بالعبارة أن تكون الجملة عالمة لقيام العلم بجرها كما قال المعتزلة له، وأما تقدير تغاير أحدهما الذات والآخر البقاء فليس أحدهما بكونه نفيًا للذات أولى من الآخر.

**وقال الأستاذ أبو إسحاق**: الذات قائم به، وبقاء الصفات ينفيها؛ لأن الصفة إذا أوجبت الحكم لمحلها فأولى أن توجبه لمسببها.

وقال: إذا قام كون لجوهر وخصه بحكم وقيامه به يفتقر إلى كون، فنقول: الجوهر كائن يكون وكونه نفسه فاختصاصه به لنفسه، وقد تقدم ذلك في الأكوان. لا يقال: الجوهر باقٍ ببقاء وبقاؤه نفسه فيلزم بقاء العرض؛ لأن نفسه في الحالة الأولى ولا يقال: فيها باقٍ، ولا كذلك القديم فانٍ، فلا يمتنع بقاؤه لنفسه لعدم حاله يمتنع وصفه به فيها والعرض يمتنع وصفه حال حدوثه بالبقاء.

وقال: لو بقي العلم ببقاء هو نفسه لزم مثله في الذات، وأجاب بأن البقاء معنًى

فلا يكون الذات معنًى والعلم معنًى، فيجوز كونه بقاء وفيه نظر؛ لأنه إن جاز أن تكون الصفة علمًا وبقاء مع امتناعه شاهدًا جاز أن تكون الذات بقاء وقائمة بنفسها.

وقال: لو جاز كون البقاء باقيًا بنفسه ونفسه بقاؤه جاز مثله في حياة القديم.

وأجاب: لو كانت الحياة حية لزم قيام العلم والقدرة ونحوهما بها وهو ممتنع، والسؤال وارد، وفي الجواب نظر؛ لأنه إذا جاز كون العلم ذا خاصية كونه علمًا وبقاء، جاز أن تكون الحياة حياة وعلمًا وقدرة. وقول الأستاذ: بقاء العلم نفسه كقوله: العلم باقٍ بنفسه، وهو نقض الحكم إذا ثبت لعلة ثم ثبت دونها انتقضت، ولو صح [1] ما قاله جاز أن يقال: الجوهر أسود بسواد والسواد سواد بنفسه، فإن قال: لو كان السواد أسود قام به سواد.

**قلنا**: هلا كان أسود بنفسه كالعلم باقٍ بنفسه ومنع أن يفتقد القول ببقاء العلم مع استمراره وهو جحد للضرورة، ويلزم على أن وجود الباري وإن كان أزليًا غير باقٍ، وأن الجوهر مع دوام وجوده غير باقٍ، وهذا منه بناء على أصله في الصفات لا يوصف، وسيأتي في موضعه الرد عليه.

**وقال القاضي**: البقاء شرط لا علة، ولا يجب قيام الشرط بما له الحكم كالحياة والعلم.

**فإن قيل**: جوزوا بقاء القديم ببقاء يقوم بغيره.

**قلنا**: لو قيل به لزم قدم غيره معه وهو محال، والمعنى لا يقوم بنفسه فلا يقال: لا يقوم به.

**فإن قيل**: إذا لم يشترط في البقاء القيام فليبق الجوهر ببقاء في غيره.

**قلنا**: يلزم وجود ما قام به بقاؤه معه، والإجماع على خلو جوهر فرد وبقائه وحده. وفيه نظر؛ لأن ما لا يفتقر [ ٧٥/أ ] ابتداؤه إلى شرط لا يفتقر دوامه إليه كالعلم والوجود في الحالة الأولى كهو في الثانية، وليس البقاء شرطًا، بل عند [ من ] [2] يثبته يوجب الحكم إذا وجد، وينتفي إذا فقد وهو شأن العلم، وأيضًا يلزم

---

(١) توجد هذه العبارة كتعليق في الهامش الأيسر « العلل لأن صح » لا أدري ما مقصود الناسخ بها.

(٢) غير موجودة في الأصل يبدو أنها سقطت من الناسخ.

عليه جواز بقاء الأعراض ببقاء يقوم بالجوهر؛ لأنها كما لا يشترط قيام الحياة بالعلم سوادًا يطلب هذه المذاهب لزم أن الباقي باقٍ بنفسه شاهدًا غائبًا، لا معنى إيجاب النفس البقاء في الدائم الوجود؟

**فإن قيل:** ما حقيقة الباقي؟ قلنا: إن أثبتنا البقاء فالباقي من له البقاء، وإن نفيناه قلنا: الموجود من غير حدوث.

ويجوز أن يقال: الباقي هو المستمر الوجود، وهو أولى ممن له البقاء أن الكلام مشترك بين المالك وبين العلة، ويدل على نفي البقاء أن الشيء إذا أعتق وطال وجوده سمي قديمًا، ولم يحدد له نفي البقاء مثله.

واستدل المعتزلة على نفيه بوجوه منها: أن البقاء إن كان له ضد لزم قيام ضده بالجوهر، ومن شأن الجوهر قيام المتضادين به، ولو قام به لزم وجوده مع عدم بقائه، وهو محال، ولو لم يكن له ضد امتنع انتفاؤه، وهو باطل لجواز عدم الضد، ولا يلزم منه امتناع انتفائه؛ إذ البقاء لا يصح بقاؤه وعدمه لاستحالة بقائه، قالوا: البقاء عندكم متحدد ووجود الجوهر مستمر فلوَ افتقر الوجود إلى البقاء لتحدد الوجود.

**قلنا:** باطل؛ إذ الواجب مقارنة الشرط والمشروط، فإذا انتفى الوجود وتحدد البقاء وجدا مقارنتهما؛ ولأن من أصلكم أن النقل إذا استد [1] إنكار يجب تحدد السكون في مقره، كما مر، والنقل والاعتماد والسكون باقية فقد شرطوا تجددًا في باقٍ قالوا: وجود الجوهر عند بقائه فجوزوا وجوده دونه، أو أن الفاعل ملجئ إلى وجوده معه ونقل الألوان عندهم، فجوابهم فيها جوابنا هنا.

**مسألة: لا بقاء للأعراض مطلقًا عند المحققين [2]:**

وبه قال معتزلة بغداد، وأجمع بصريوهم على بقاء الألوان والطعوم والروائح واختلفوا في العلوم والإرادات والأصوات، ومن مذهبهم جواز إعادة ما بقي من

---

(١) عبارة « إذا استد » تم حذف التكرار.

(٢) إن نفاة الأعراض أنكروا أن الحركة عرض زائد على المتحرك، وما أنكروا كونه متحركًا، وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض والمعاني، والعلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب ذاتها وإما شيئًا آخر وراء ذاتها، ويستحيل أن يقال: توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون موجبًا وموجبًا لنفسه، نهاية الأقدام: ( ص ٧٧ ).

الأعراض بعد عدمه وعدمها في غيره،وإن ما لا يبقى يختص بوقت لا يجوز تقديره في غيره عقلًا، وهو محرم على الحقائق والحق عدم الاختصاص لاستواء الوقتين بالنسبة إلى القدرة.

**وقال النظَّام**: الأعراض لا تبقى، والجواهر أعراض مجتمعة فيلزمه تحدد الأجسام المزمنة وأن المجيب عن المسؤول ومسدي الكلام غير متمه، وهو جحد للضرورة ومراغمة للبديهة، وتنسب إليه فلسفة وتعطيل.

ودليل عدم الأعراض أوجه منها: لو بقي العرض فزواله عند المعتزلة يطرد ضده على محله، وهو فاسد؛ إذ [١] التضاد لا تفاوت فيه فليس أحدهما بإزالة الآخر من عكسه.

**فإن قيل**: الطارئ [ ٧٥/ب ] أقوى لحدوثه. قلنا: الباري أقوى لدوام وجوده، وهنا أقول لمشاركة القديم في ذلك، فقال بعضهم بعدم البياض نظريًّا [ بين ] [٢] سوادين وهو فاسد.

أما أولًا: فلامتناع قيام سوادين بمحل واحد. ثانيًا: أن الحركة تقدُّم سكونٍ واحدٍ. وثالثًا: أن مضادة البياض لسواد واحد كهي لاثنين وأكثر، فإن لم يعدم سواد واحد بياضًا مع تضادهما لم يعدم سوادان وليس إليهما دائرًا بيضوي بالكثرة، فإن العلم لما نافى لونًا نافى ألوانًا، ويلزم أيضًا أن الجوهر لو حال عن البياض إلى السواد ثم عاد بياضه مرادًا أن يكون فيه أعداد من البياض بخلاف حاله أولًا مع اتحاد نظيره في الحالين؛ ولأنه لا عدد أولى من غيره، وإذا تعارضت العبارات وليس بعضها أولى بالثبوت فهو دليل الجهل، ثم نقول: إن وجد السواد مع البياض لزم اجتماعهما، وإن وجد بعد عدم البياض وهو الحق فلا أنزله في عدمه ولا واسطة بين الحالتين فبطل أن عدم البياض لطرآن صفة.

ولا يقال: يعدم لغير مقتضى؛ إذ لو جاز ذلك لم يختص بوقت وحال دون غيره، ولو عدم الباقي بغير مقتضى مع جواز دوامه جاز حدوث حادث أمر يُقتضى مع جواز دوام عدمه، وإنما استحال بقاء الأعراض؛ لأن البياض وإن دام فهو أعداد من

---

(١) في الأصل « إذا »، والصواب ما أثبته.

(٢) في الأصل « ن » والصواب أنها « بين » لاقتضاء السياق ذلك.

البياض تتحد ذاته، فإذا أراد اللّٰه تعالى خلق السواد لم يخلق بياضًا جديدًا، بل يخلق سوادًا عقيب عدم البياض، فوجب الطارئ عدم الأول.

**فإن قيل**: هذا مبنيٌّ على الضد فينقض بالاعتماد؛ إذ لا ضد له.

**قلنا**: لا يشترط في صحة الدلالة عكسها، فإن الفعل يدل على الفاعل، ولا يدل على عدمه على عدمه ولذلك فقد أنكر بعض أصحابنا الاعتماد وحصر الألوان في الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فاندفع السؤال عنه، وبعضهم حكم بتضادهما فمنع اجتماع اعتمادين مختلفي الجهة، فإن أثبتنا الاعتماد ونفينا تضاده وهو الحق استمر الدليل فإن الاعتماد يبطل إما لمعنًى أو بدونه إذا بخطب الرطب هاوٍ إلى السفل طبعًا، وعند اشتعال النار فيه يتصعد إلى العلو فهو مما يبطل في الجملة.

وإذا عجز الخصم عن الانفصال مما له ضد ففي غيره أولى؛ ولأن الإرادات والأصوات لا تبقى وفاقًا، وكذا الكلام عنده، ثم وكل عرض بقدر العبد، على الجابي [1] فيقاس الباقي عليه؛ إذ المانع من النقص مانع من الكل، قالوا: إنما لم يبق الصوت لانقطاع أثره بالسكون وليس هو ضد الكلام.

**قلنا**: هو ضد كالعلم والجهل، وينتقض بالمستند.

**فإن قيل**: أصوات لجواز الانقطاع قلنا: والألوان كذلك. وقال ابن [ ٧٦/أ ] الجبائي: لو بقيت الإرادة لكانت بعد وقوع الإرادة إرادة لا مراد لها، وكذا الأمر، ونقض بأنه أثبت عِلمًا لا معلوم له وهو مثله، وبأن القدرة كذلك وهي باقية عندهم، لا يقال: القدرة لا تختص بمقدور فإذا وقع بعض بقي بعض؛ لأنه دعوى بلا دليل، فلم لا يقول في الأمر والإرادة كذلك؟ وما الفرق؟ ثم القدرة تعلقت بأمر لنفيها فإذا وقع ذلك لم يتغير نفيها ولا جنسها، وجره ذلك إلى أن كلام اللّٰه تعالى حادث قد وقع وزال وعدم، وليس على الحق أمر ولا نهي، وهو خروج من الدين، وسيأتي الكلام في ذلك.

**وقال الشيخ**: لو بقي العرض افتقر إلى بقاء، وهذا فاسد لما مر. وقال القاضي: خلق مثال البياض في الأبيض جائز وفاقًا، فلو بقي الأول امتنع الجائز لاستحالة

---

(١) هكذا في المخطوط.

اجتماعهما، وهو شديد أن يثبت الاستحالة، وفيه نظر؛ لأنه إذا أراد بجواز خلق البياض في المحل الأبيض مع بقاء الأول فيه فهو باطل؛ لأن اجتماعهما محال والقدرة لا تتعلق بالمستحيل، وإن أراد بالجواز بعد خلق من البياض الأول فلا يكفي ذلك في المدعى؛ لجواز أن يقال: البياض الأول بقي إلى أن يعدمه اللّه تعالى ويخلق بدله، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأول غير باقٍ، ويوضح الراد أن الفاعل يعدم بقاء الأعراض، يقول: إنها متجددة أنه وغيره يقول: إذا قام بجوهر بياض استمر به ولم يتحدد، ومع ذلك لا يمتنع جواز عدمه بالقدرة، وكلام القاضي لا يدل على متناهٍ، ذلك واللّه تعالى أعلم.

## ذكر شبههم في بقاء الألوان والطعوم (١)

**قالوا:** السواد مستمر في النظر. قلنا: يجوز أن يكون اللون متحددًا على الإثبات، ولا يتم نظر في النظر لاتصاله، فتواصل اجتماعه كالميزان، حيث لا يختلف نظره مع تحدده.

**فإن قيل:** يلزم مثله في الجسم.

**قلنا:** لا جامع بينهما؛ ولأن الجسم معلوم ضرورة وبقاء العرض مختلف فيه لإبطال القول بعدم بقائها يقدح في دعوى ضرورة بقاء الجسم؛ لأن الضروريات لا يعرض فيها، بل الأعراض على الأدلة ومظان النظر. ثم يقول: إذا غاب المتكلم ثم عاد، فهل يجوز أن يعدم ويعاد أم لا؟ فإن جوزوه. قلنا: فقدروا فمن خاطبكم وعاد وعاداته عدم وفني ثم حيي واعتد. فإن وقعوا فيه حرصوا من المعقول، وإن أبوه. قلنا: ما دليلكم عليه؟ فإن قالوا: علمناه اضطرارًا أو بديهة.

**قلنا:** فكذا نحن في بقاء الجسم.

**فإن قيل:** هل أنكر النظام للضرورة؟

---

(١) اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن القدرة الحادثة لا تصلح لإحداث الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الإدراكات والحياة والموت، ولهم اختلاف مذهب في المتولدات، وإنما أوردنا هذه المسألة عقيب حدث العالم؛ لأن الدليل لما قام على أن الممكن بذاته من حيث إمكانه استند إلى الموجد، وإن الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود فكل موجود ممكن مستند إلى إيجاد الباري سبحانه من حيث وجوده والوسائط معدات لا موجبات، نهاية الأقدام في علم الكلام: ( ص ٣١ ).

**قلنا**: نعم، ولا يمتنع ذلك على الواحد وإنما يمتنع على الجمع.

[ ٧٦/ب ] وقد أنكر الضميري وقعة الجمل [1] مع ثبوتها تواترًا. **قالوا**: إذا قام سواد بمحل، وجاز قيام مثله به في ثاني الحال فهلا دام الأول وسد مسد الثاني لتماثلهما، ونقض بالأصوات، حيث جاز بقاؤها دون بقائها، وكذا الإرادات، وقد زادوا على ذلك: إذا قام لون بمحل في وقت وقام مثله به في آخر لم يجز تقدير تقديم المتأخر وعكسه عقلًا، فإذا لم يمنعهم ذلك من القول بالتماثل في الصورتين لم يمنعنا ذلك في كونين مختلفين، ثم يقول: شرط التماثل استواء صفة التغيير لا جواز وقوع أحدهما وقت وقوع الآخر.

**شبهة أخرى لهم:**

**قالوا**: لو جاز إعادة بكون بعد عدمه لوجد في وقتين منفصلين بلا فرق بين ذلك وبين وجوده في وقتين متواليين؛ ولذلك منع أبو هاشم بقاء الأصوات والإرادات.

**قلنا**: قال الشيخ: الثاني مثل الأول لا غير فاندفع السؤال، والصحيح جواز عودة نفسه، والفرق أنه في اتصال الوقتين يسمى باقيًا دون انفصالهما، وأيضًا يمتنع جواز استمرار وجود ما عُدم، ثم وجد بعد عدمه، فلا دليل لهم عليه، وإن بنوا الحكم ببقاء الأعراض على أن الباري باقٍ بنفسه كالموجود، وقد استوى فيه الجوهر والعرض فليستو ما في البقاء، انتقض ذلك بالأصوات والإرادات ومقدورات العبد عند أبي هاشم فإنها موجودة عنده باقية.

ثم ليس كل صفة لا تفتقر إلى معنًى لا يستوي فيها الجوهر والعرض، فإن التحيز للجوهر يثبت لذاته ولا يشاركه فيه العرض، والحاصل أن ثبوت الصفات ونفيها لا ينحصر في وجه واحد.

**مسألة: الفناء عدم محض لا ترجع إلى إثبات:**

وفناء الأعراض والجواهر عدمها، وقد سبق أن الأعراض تعدم لاستحالة بقائها، وأن الجواهر تعدم بقطع البقاء عنها في قول بإعدام اللّٰه لها وببقائها وتقطع الألوان عنها

(١) معركة الجمل كانت بين سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ، وكلٌّ من طلحة والزبير وعائشة ﷺ، تاريخ الطبري: ( ٤: ٤٦٥ )، في عصر الخلفاء الراشدين ( معالم على الطريق ) د. عبد الأعلى مهدي الطحطاوي، دار الثقافة العربية، ( ص ٢١٣ ).

على الصحيح.

**وقال البصريون منهم:** الفناء معنًى زائد يخلق لا في محل يضاد الأجسام، ومن أصلهم أن العالم كله يعدم بجزء من الفناء، وأن الفناء يستحيل بقاؤه؛ إذ لا ضد له بعدمه، وأنه لا يجوز عدم بعض الأجسام دون بعض.

**وقال الجاحظ وابن الراوندي:** ما وجد من الأجسام يستحيل عدمه، وفيه تعجيز القدرة. وقول البصريين فاسد لوجوه منها: أن الفناء عندهم ضد الجواهر والتضاد متحقق في الطرفين، فليس الطارئ في عدم الباقي بأولى من عكسه، فإن تعلقوا بأن الحادي أقوى انتقض مع منعه بالتأليف فأنه باقٍ عندهم وبمنع الافتراق الطارئ.

**قال الجبائي:** ليس التأليف ضد الافتراق، بل ضده المجاورة والتأليف غيرها فلا يردها، قلتم: إن الكلام في ضدين ببقاء فبان على محل [ ٧٧/أ ] وهذا – وإن سلم – لا يفيد؛ لأنه إذا كان الباقي يقوى على دفع غير ضده مع جواز اجتماعهما؛ فلأن يقوى على دفع ضده مع استحالة اجتماعهما أولى، ثم يقول: إذا عدم الجوهر قبل وجود الفناء فلا أنزله وإن عدم بعد وجوده فقد اجتمعا. قلنا: ضدين، وإثبات عرض لا في محل يخرم قاعدة الحقائق، ولو جاز أن يعلم العالمون بعلم يخلق لا في محل، وكذا نفيه الكلام، وسيأتي الكلام على ذلك مبسوطًا.

**ثم نقول:** لم لا يجوز فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها؟ فإن قالوا: الفناء لا اختصاص له؛ لأنه لا في محل، قلنا: تقولون [1] إنه معنى القديم لعدم الاختصاص، فإن قالوا: يستحيل ذلك لوجوب وجوده. قلنا: فالزموا مذهب الجاحظ في امتناع عدم ما وجد من الجواهر، فإنه جرى على قياس أصولكم في الفناء، وقولهم: لا يجوز فناء بعض الجواهر دون [ بعضها ] [2] لعدم اختصاص الفناء القائم لا بمحل ينتقض بالإرادة التي لا في محل فإنها لا يوصف بها جسم من الأجسام، فإن قالوا: هي على صفة توجب اختصاص حكمها بالقديم.

**قلنا:** فجوزوا أمثلة في الفناء حتى يختص بفناء بعض الجواهر، فإن زعموه ضرورة لم تمنع، وإن قالوا: ليس إلا جوهر وعرض والعرض ضد، فكذا الجوهر منعت لملازمته،

(١) في الأصل « تقولوا »، والصواب ما أثبته.

(٢) هذه الكلمة غير موجودة في أصل المخطوط، وأضفناها مكان البياض الموجود لحاجة السياق إليه.

وإن سلم فلا ضد بالاعتماد، وكذا البقاء إن ثبت ويلزم أن يتحيز ويفتقر إلى المحل كل حادث من حيث ثبت ذلك للبعض.

**فإن قيل:** الجوهر جائز العدم وليس مستحيل البقاء فوجب تقدير ضد معناهما.

**فإن قيل:** هو جائز ابتداء فكذا نعده.

**قلنا:** علم فما يمتنع وجوبه بعد وجوده، ولا دليل عليه يوضحه أن الجواهر في باقي الحال غير مقدور، ولا حادث، ومعنى الجواز في الابتداء جواز الوجود وفي الانتهاء جواز العدم فلا يلزم من الأول الثاني، والعرض الحادث خاص عندهم بوقت لا يجوز وقوعه في غيره، فلا يتم لهم جواز وقوع الحادث وقولهم: الباقي يعدم بضده منقوض بقولهم: إذا عدم الجوهر عدمت الأعراض، وهي لا تضاد الفناء فقد عدمت بغير ضد.

**فإن قيل:** عدمت لعدم محلها انتقض بقولهم: لا يعدم الجوهر إلا بضد.

**فإن قيل:** العرض لا يتصور بغير محل.

**قلنا:** والجوهر لا يتصور بغير عرض، وعند هذا قال بعضهم: عدم الجواهر مدرك سمعًا لا عقلًا لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [ الرحمن: ٢٦ ] (١)، و﴿ كُلُّ شَيْءٍ

---

(١) وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية: « يخبر تعالى أن جميع أهل الأرض سيذهبون ويموتون أجمعون، وكذلك أهل السماوات إلا من شاء الله، ولا يبقى أحد سوى وجهه الكريم, فإن الرب تعالى وتقدس لا يموت بل هو الحي الذي لا يموت أبدًا، قال قتادة: أنبأ بما خلق ثم أنبأ أن ذلك كله فانٍ. وفي الدعاء المأثور: يا حي يا قيوم يا بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام، لا إله إلا أنت برحمتك نستغيث أصلح لنا شأننا كله، ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين، ولا إلى أحد من خلقك.

وقال الشعبي: إذا قرأت ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [ الرحمن: ٢٦ ] فلا تسكت حتى تقرأ ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [ الرحمن: ٢٧ ]، وهذه الاية كقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [ القصص: ٨٨] وقد نعت تعالى وجهه الكريم في هذه الآية بأنه ذو الجلال والإكرام أي هو أهل أن يجل فلا يعصى، وأن يطاع فلا يخالف...

وقال ابن جرير: حدثني عبد الله بن محمد بن عمرو الغزي، حدثني إبراهيم بن محمد بن يوسف الفريابي، حدثني عمرو بن بكر السكسكي، حدثنا الحارث بن عبدة بن رباح الغساني عن أبيه، عن منيب ابن عبد الله بن منيب الأزدي عن أبيه قال: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [ الرحمن: ٢٩ ] فقلنا: يا رسول الله وما ذاك الشأن؟ قال: « أن يغفر ذنبًا، ويفرج كربًا، ويرفع قومًا ويضع آخرين ».. وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا هشام بن عمار وسليمان بن أحمد الواسطي قالا: حدثنا الوزير بن صبيح الثقفي أبو روح الدمشقي والسياق لهشام قال: سمعت يونس بن ميسرة بن حليس، يحدث عن أم الدرداء عن =

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [ القصص: ٨٨ ]، و﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾ [ الحديد: ٣ ].

**فنقول:**

**أولًا**: أصولكم في البقاء والأعراض تدل على إحالة عدم الجوهر عقلًا، والسمع لا ينافي نصه العقل فلا يفيدكم الاستدلال به.

[ ٧٧/ب ] **وثانيًا**: إن قوله ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [ الرحمن: ٢٦ ] غير صريح في فناء الأرض. وقد قال المفسرون: المراد الأحياء لا الجمادات. وقد جاء أن الله تعالى إذا أراد حشر الخلائق قال: « أيها العظام البالية والجلود المتمزقة تجمعي »، فهذا ونحوه يدل على أن بعض الجواهر يعدم والمراد بالهلاك الموت، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾ يدل على أنه بعد كل شيء كما زعموا؛ إذ يلزم عدم الجنة والنار وأهلهما، وهو خلاف الدين، ولا دليل من الإجماع لعدمه في محل النزاع وإن سلم نُزلًا، فلم يقل أحد إذا فني بعض الجواهر فني الكل فقد بطل استدلالهم عقلًا ونقلًا. فإن قيل: بم يرد قول الجبائي: لا باقي إلا الله وإن الجوهر المستمر وجوده لا يقال له: باقٍ.

**قلنا**: الخلاف معه لفظي، وأهل اللغة يطلقون البقاء على مستمر الوجود كقولهم: ورقة باقية، ودار باقية، ويطلقون على متقدم العهد ومستطال المدة عتيقًا، ولو أنكر واحد بقاء الجبل أو الدار ردوا عليه وأدبوه، ولو جاز نفي المسميات الشرعية واللغوية جاز أن يقال: لا موجود إلا الله، ولا شيء إلا الله، وقد تقدم ذلك؛ لأن الجنة تسمى دار البقاء إجماعًا، فبطل قوله بكل وجه.

**فإن قيل**: العدم أمر زائد على القديم أم لا؟

**قلنا**: ليس زائدًا عند المحصلين، بل هو وجود لا أول له أو وجود متقادم.

**وقال عبد الله بن سعيد**: هو زائد على القدم، وهذا باطل بما مر في البقاء، ويلزمه أن الوجود موجود بوجود، والحادث حادث بحدوث، فإن امتنع ذلك لامتناع التسلسل. قلنا: ومثله في القديم والقدم، فإن قال: الصفة لا توصف. قلنا: الوجود والحدوث صفة، وسيأتي الكلام على وصف الصفة، والغرض الآن ذكر شيء ذكره الأستاذ أبو إسحاق هنا فقال: أراد ابن سعيد أن الله تعالى في قيامه بنفسه مختص

---

= أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: « قال الله ﷻ: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [ الرحمن: ٢٩ ] قال: من شأنه أن يغفر ذنبًا، ويفرج كربًا، ويرفع قومًا ويضع آخرين »....

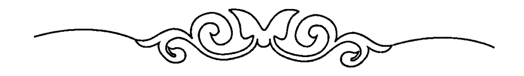
بمعنى لأجله يثبت وجوده لا في مكان، كما اختص المتحيز بمعنى لأجله اختص تحيزه، وقصد بذلك صرف مخالفة إلى العبارة كعادته في ذلك مع الأصحاب قطعًا ليتبع المعتزلة عليهم، حيث كفر بعضهم بعضًا وفسقه، والذي حمل عليه كلام ابن سعيد غير سديد، ولم يقل به أحد؛ لأن عدم الاختصاص نفي صرف لا توجبه صفة، والتحيز ثبوتي يقتضي ببقية توجبه ولو اقتضى عدم الاختصاص معنًى لاقتضاه العرض لعدم اختصاصه بحيز.

* * *



# الكتاب الرابع

# [ كتاب الإرادة ]



# كتاب الإرادة



والغرض منه معرفة إرادة الله تعالى وما يجب لها ويستحيل عليها، وتقدم عليه حقيقة الإرادة وقد أنكرها الجاحظ (١)، وزعم [ أنه ] (٢) إذا انتفى السهو والغفلة حصلت الإرادة. وقال مرة: المريد الفاعل الذي ليس بساهٍ ولا جاهلٍ، [ ٧٨/أ ] وهذا فاسد، فإنَّ كل ما دل على فساد الأعراض كالعلم والقدرة يدل على وجود الإرادة، والإنسان يجد نفسه غير مريد ثم يجد نفسه مريدًا فيفرق بين حاليه، وكذا العلم للشيء ولا يريده، ويخرج عنه أيضًا إرادة فعل الغير، ومن أنكر كونه مريدًا لفعل غيره في حال فقد جحد ضروريًا، وليس ذلك مذهب الكعبي، فإنه إنما أنكر إرادة القديم فقط، والجاحظ أنكرها شاهدًا وغائبًا.

فأما حدها فقيل: هي القصد إلى المراد، وقيل إثبات المراد، وقيل اجتياز الحادث، والكل مدخول، وإن صح معناه فإن الحد يجب تحريره، فأما قولهم: القصد إلى المراد

---

(١) هو عمرو بن بحر الجاحظ، أبو عثمان البصري المعتزلي: إليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من تآليفه: الحيوان، والبيان والتبيين، مات سنة ( ٢٥٥هـ ). طبقات المعتزلة: ( ٧٣ )، الفرق: ( ١٧٥ )، الملل والنحل: ( ٣١ )، اللسان: ( ٤/٤٠٩ )، الشذرات: ( ٢/١٢١ )، هدية العارفين: ( ١/٨٠٢ )، الأعلام: ( ٥/٧٤ )، معجم المؤلفين: ( ٢/٥٨٢ )، ضحى الإسلام: ( ١/٤٠٤ - ٤٢٠ )، ( ٣/١٢٧ - ١٤٠ )، بروكلمان: ( ٣/١٠٦ - ١٢٨ )، عصر المأمون: ( ١/٤٢٠ - ٤٢٩ )، ( ٣/٧٢ - ١٢٧ )، زهدي: ( ١٤٥ ).

(٢) « أنه » ليست في الأصل أضفته ليكتمل السياق.

فينتقض بقول الغير فإنه يراد، ولا يتحقق القصد إليه، وقال الأستاذ في طرد الحد: كل مريد قاصد، وإن لم يرفع قصده؛ لأن من أراد فعل غيره يقول: قصدي إلى معلل، ولا ينكر إطلاق القصد في طلب فعل الغير، وفيه نظر؛ لخروجه عن منهج الحقائق ولا يطلق إلا على استكراه، ويجوز تقرظ [١] ويلزم عليه تردد اللفظ وهو محبب في الحدود.

وأما قولهم: إيثار المراد. فقال الجبائي: الإيثار مختص بالإقدام على أحد أمرين يمكن وقوع كل منهما، وهذا الحد وإن كان مدلوله إرادة فهو غير جامع لأجناس الإرادة، وأجاب القاضي بأن كل مريد يؤثر الفعل على الترك، ولا يشترط الضدان، وفي الإيثار أيضًا إيهام تصان عنه الحدود، ويطلق الإيثار على إرادة التفضيل، وأما الاختيار فهو أمثل من الإيثار ما بعد عن الإيهام، لكنه في بادي الرأي إما يطلق على الخيرة في أحد النقيضين.

**وقال القاضي**: الإرادة مثبتة تتحدد فتشمل فعل المريد وفعل غيره، ويتضمن ذكر متعلقها، وهو المتحدد وليست المشهورة إرادة، بل جنس، وهذه تخالف الإرادة ولا تضادها، فإن الصائم يشتهي الأكل، ولا يريده بمعنى أنه لا يفعله، وقد يشتهي ما يضره، ولا يريد فعله فهو مشتهٍ غير مريد، والإرادة تصح إرادتها على ما سيأتي والشهوة لا تصح أن تشتهى، والإرادة مقدورة، وتتعلق بفعل اللّٰه، وتعم أفعال المريد، وتتعلق بكل حادث والشهوة بخلافها في الكل، وحقيقة الشهوة ميل النفس إلى بعض المدركات، ولا يجد الإتيان في نفسه عند إرادة فعل غيره ما يجده عند شهوة الطعام ونحوه [ ٧٨/ب ] نعم يجوز إطلاق الشهوة مكان الإرادة، يجوز افتعال يشتهى قبل أن يفعل بمعنى أريد.

وأما التمني فقال الشيخ: هو إرادة ما علم المريد أنه لا يكون أو شك فيه؛ ولهذا أطلقه المعتزلة على اللّٰه تعالى حيث أراد ما علم عدم وقوعه.

**وقال القاضي وغيره**: ليس التمني من جنس الإرادة، وكذا كلفة المعتزلة، فقال أبو هاشم: هو قول القائل: ليت ما كان لم يكن وعكسه. وقال مرة: هو من الاعتقادات وعذاب البطون ومرة هو التلهف والتأسف، والكل باطل، ودليل الفرق

---

(١) هكذا في المخطوط.

أن الإرادة تراد وهي مقدورة، ولا تتعلق إلا بأمر حالٌ أو متوقع، والتمني بخلافها في الكل، وإذا تعلقت الإرادة بما يعلم وقوعه لم تكن تمنيًا فلو تبدل العلم بشك لم تتغير صفة الإرادة، كما أن وجود الإرادة والتمني، والكلام فيه. انتهى.

**فإن قيل**: لم لا يقال العلم بتصور القصد إليه والقصد هو الإرادة وغير المعلوم لا يتصور القصد إليه؟

**قلنا**: تقدم أنَّ كل قصد إرادة ولا عكس؛ ولأنه قد يظن وقوع شيء بتصميم القصد إلى دفعه، ثم يظهر أنه لم يقع، ولا يكون السابق تمنيًا فبطل قولهم: إذا لم يكن المراد معلومًا كانت الإرادة تمنيًا.

**فإن قيل**: ما وجه إلزام الشيخ المعتزلة بما ألزمهم؟

**قلنا**: لأن من أراد ما يعلم عدم وقوعه قاصر عاجز كالمتمني يريد ما لا يصل ولا يبلغه، ولم يرد الشيخ أن الإرادة نفس التمني، بل قصد الإلزام.

**قال القاضي**: يجوز أن يقال: كل مريد لما علم عدم وقوعه يجب إرادته تمنٍّ وإن لم تكن الإرادة تمنيًا، كما أن الألم لا يقارنه العلم به، وليس الألم علمًا.

وأما القول بأن التمني قول فباطل لحصول التمني من الساكت، وقولهم التلهف والتأسف باطل؛ لأن التأسف على الفائت ماضٍ (١) والتمني يتعلق بالمستقبل أيضًا، وأحسن ما قيل فيه إنه اعتقاد فوت يقع أو تخوف ضرر.

**قيل**: فما وجه تعلقه بما مضى؟ قلنا: العلم بفوات يقع كان يجوز وقوعه.

**فإن قيل**: ما العزم؟ قلنا: قال المعتزلة: هو الإرادة السابقة على المراد بإرادتين؛ ولهذا منعوا قدم إرادة الباري تعالى وهو باطل؛ لأنها لو تقدمت بحال واحدة لم يكن عزمًا باتفاق، فكذا إذا تقدمت بحالات فليست الإرادة عزمًا، [ ٧٩/أ ] وإن تقدمت بأزمان، بل العازم من وطَّنَ نفسه بعد تردد، والله تعالى منزه عن ذلك. فإن أراد بالعزم مجرد تقدم الإرادة، فصحيح في المعنى وممنوع في اللفظ لعدم ورود الشرع به.

وأما المحبة والرضا، فقال الأكثرون: المحبة هي الإرادة وعلى هذا لا تتعلق المحبة إلا بحادث، وقال بعضهم: المحبة غير الإرادة؛ لأن الشرع ورد بهما قال تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ

(١) في الأصل « ماضيًا » والصواب ما أثبته.

﴿ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [ المائدة: ٥٤ ]، وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [ البقرة: ١٦٥ ] ولو كانت المحبة إرادة استحال تعلقها بالقديم، كما يمتنع تعلق الإرادة به، وقد أجمع المسلمون على إطلاق ذلك؛ ولأن الوالد يحب ولده في حال بقائه والباقي غير مقدور ولا حادث؛ ولأن الله تعالى يريد كفر العبد ولا يحبه لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ [ الزمر: ٧ ][1]، والصحيح الأول للتلازم بينهما وجودًا وعدمًا فكل مريد محب وكل محب مريد، ومن لا يحب لا يريد، ومن لا يريد لا يحب فلو اختلفا وجب أن يريد ما لا يحب وعكسه، وهو محال فهما كالعلم والمعرفة والقدرة والاستطاعة، ولا دليل على التفصيل.

ثم يقول: والمحبة والإرادة إن اختلفا وتضادا لم يجتمعا كالحركة والسكون، وإن اختلفا ولم يتضادا جاز اجتماع أحدهما مع الآخر كالسواد والحركة وهو باطل لامتناع المحبة وعدم الإرادة، وعليه فوجب أن يكونا مثلين لا يقال: المريض شرب الدواء لعلاجه ولا يحبه فافترقا؛ لأن المريض يحب صلاح نفسه.

**فإن قيل**: ما يمنع أن تكون الإرادة شرطًا في المحبة وهما غيران؟ قلنا: لو جاز ذلك لجاز مثله في القدرة والاستطاعة، وكذا العلم والمعرفة مع أن الحياة توجد بدون العلم، ولا كذلك الإرادة مع المحبة، فأما قوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ قال ابن عباس[2] رضي الله عنهما: محبة الله تعالى لعباده رحمته وإنعامه، ومحبة الله تعالى إرادة طاعته،

---

(١) جاء في تفسير هذه الآية: قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡ ﴾ [ الزمر: ٧ ] شرطٌ جوابُه. ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ [ الزمر: ٧ ] أي أن يكفروا أي لا يحب ذلك منهم. وقال ابن عباس والسدي: معناه لا يرضى لعبادة المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ ﴾ [الإسراء: ٦٥ ] وكقوله: ﴿ عَيۡنًا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾ [ الإنسان: ٦ ] أي المؤمنون. وهذا على قول من لا فُرِّق بين الرضا والإرادة. وقيل: لا يرضى الكفر وإن أراده، فالله تعالى يريد الكفر من الكافر وبإرادته كفر يرضاه ولا يصيبه، فهو يريد كون ما لا يرضاه، وقد أراد الله عز وجل خلق إبليس وهو لا يرضاه، فالإرادة غير الرضا. وهذا مذهب أهل السنة...

وقال الطبري: اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ [ الزمر: ٧ ] فقال بعضهم: ذلك لخاص من الناس، ومعناه: إن تكفروا أيها المشركون بالله، فإن الله غني عنكم، ولا يرضى لعباده المؤمنين الذين أخلصهم لعبادته وطاعته الكفر.

(٢) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب: حبر الأمة وترجمان القرآن وإمام التفسير، توفي رضي الله عنه سنة ( ٦٨هـ )، وردت ترجمته في: سير أعلام النبلاء: ( ٣/٣٣١ - ٣٥٩ )، صفة الصفوة: ( ١/٣٢٣ - ٣٢٨ ).

وقد نفهم من المحبة الرقة والشدة، والله تعالى منزه عن ذلك، وأما محبة الرجل ولده فتتعلق بجلب النفع إليه ودفع الضرر عنه وبلقائه ورؤيته، كما يحب الطعام لفائدته لا لعينه، ولو قدرنا انتفاء حصول نفع أو دفع ضرر من كل وجه أثبتت المحبة ومحبة الأشخاص تصاير [١] تحريم الأعيان من حيث تعلق الحكم بغير الذات، فمعنى تحريم الأم تحريم نكاحها وتحريم الخمر تحريم شربها.

وأما قولهم « يريد الكفر ولا يحبه » فسيأتي تحقيقه عند بيان إرادة الله تعالى وقوله: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧] [ ٧٩/ب ] أراد المؤمنين منهم لإقامة الشرف والرضى كالمحبة فيما تقدم، وبعضهم يجعل المحبة والرضا من صفات الأفعال كالإنعام والفضل والسخط من العقوبة، والقصد بيان أن المحبة ليست صفة زائدة على الإرادة خلافًا للخصم، حيث قال: إنها تتعلق بذات الباري، وإن استحال مَنْ يدع المحبة الرقة والشفقة والإنعام، فالله تعالى هو المنعم المتفضل، ويستحيل التفضل عليه والسهو عن الشيء يضاد إرادته، فلا يكون الساهي مريدًا لامتناع اجتماعهما، ولا وجه لذلك إلا التضاد.

**فإن قيل**: عدم إعادته الاجتماع لا تدل على التضاد؛ لأن القدرة على الحركة لا تجتمع مع السكون وليسا حدين.

**قلنا**: عدم اجتماعهما؛ لأن القدرة الحادثة على الحركة لا تكون إلا عند وجود الحركة، فلو قدرنا اجتماع القدرة على الحركة مع السكون لزم اجتماع الضدين ولأن الإرادة والكراهة ضدان والمحل القابل لكل من الضدين لا يخلو عن أحدهما إلا تضادهما وقد تقرر ذلك. ولا يقال: الساهي عن الشيء مريد له، ولا كاره فوجب تضاد السهو للإرادة، والإلزام خلو المحل عن الضدين بغير بدل، ولو جاز ذلك انخرم ما مهدناه أولًا.

**فإن قيل**: لو ضادَّ الإرادة السهو لكان تعلقه بالشيء يقتضي تعلق الإرادة به كالجهل مع العلم، وليس كذلك؛ لأن السهو يتعلق بالقديم بخلاف الإرادة.

**قلنا**: لو صح ذلك لزم جواز اجتماعهما وهو مستحيل؛ ولأن إيقان التعلق

---

(١) هكذا في المخطوط.

لا يشترط في التضاد فإن الموت يضاد العلم ولا تعلق له به، والعجز يتقدم على المعجوز عنه ويتعلق بالضدين، والقدرة بخلافه فيهما فهما ضدان، وكذا السواد والبياض والحركة والسكون أضداد، ولا تعلق لها؛ ولأن السهو عن شيء ضد إرادة ذلك الشيء نفسه، وهذا السهو ليس يتعلق بقديم ولا باقٍ، كما أن العلم بالبياض لا يضاد الجهل بالسواد.

وأما تضاد الجهل بذلك البياض الذي يتعلق بالعلم، وإذا لم يضاد العلم ببياض الجهل ببياض آخر لم يضاد الجهل بسواد، فإذا تعلقت الإرادة بشيء حادث للسهو عنه دون غيره هذا الجمع إرادة شيء مع السهو عن غيره.

**فإن قيل:** السهو عندكم يضاد العلم والإرادة فيجب تضادهما؛ لأن الشيء إذا جاز مختلفين وجب تضادهما السواد والبياض والحمرة منعنا الملام وتقصيناه بالموت، وإنه لو صح ذلك [ ٨٠/أ ] لزم جواز اجتماع السهو والإرادة بحيث استحال ذلك دليلهم، وسيأتي بسط ذلك في كتاب الكلام.

**وقال الشيخ:** إرادة الضدين يتضادان كما يتضاد متعلقهما فإرادة الحركة في وقت لا يجامع إرادة السكون فيه لامتناع الحركة والسكون في وقت واحد، وإرادة الحركة في وقت واحد، وإرادة الحركة في وقت لا تضاد إرادة السكون في غيره؛ لأن متعلقيهما لا يتضادان كذلك.

**وقال القاضي:** أجزاء ليسا متضادين لاجتماعهما. فمن جهل تضاد متعلقهما ولو تضاد بالذات لم يجتمعا لغيرهما، وهو الصحيح.

**فإن قيل:** هل يتضاد لزامًا الضدان.

**قلنا:** لِمَ؟ كما أنه لم يحل المحل عن أحدهما لعدم واسطة استحال ممن علم ذلك كراهتهما معًا، وفي تضاد الكراهتين حينئذ ما في الإرادتين، وإن خلا المحل عنهما معًا، وجاز كراهتهما معًا لوجود الواسطة كالبياض والحمرة والكراهة ضد الإرادة عند الأئمة. ويجوز وصف الباري تعالى بها، ومنع ذلك الأستاذ أبو إسحاق؛ لأنها عنده تصور وهو من الآلام، وكذلك يستحيل على اللّه تعالى وما ورد من ذلك في الفيض قول، والحق هو الأول، وكونها تصور وألم ممنوع، كما سيأتي في بابه.

**فصل في متعلق الإرادة وهو عمدة الباب:**

وفيه يضطرب كلام كثير من الناس وهي التعلق بواجب ولا مستحيل فلا يصح إرادة وجود الضدين، ولا امتناع النقيضين، ولا وجود الباري وعدمه، ولا تحيز الجوهر ولا عدمه، وإنما يتعلق بما يجوز أن يكون، ويجوز ألا يكون فتعلق الإرادة بإحدى حاليه الجائزين؛ ولذلك امتنع تعلق القدرة بالقديم والباقي، ولا يشترط كون المراد مقدورًا للمريد، ولا فعلًا له، لجواز قصد العبد عفو اللَّه تعالى عنه، كما تجوز إرادة قيام زيد، لا يقال: إذا جاز تعلق الإرادة بفعل الغير وبغير مقدور المريد فليجز تعلقها بالقديم؛ لأن الإرادة قصد أو في معناه، كما مر، والقصد لا يكون إلا لحادث متجدد، سواء كان من فعل المريد ومقدوره، أو لا، والقديم لا يوصف بالحدوث؛ ولهذا لا تتعلق الإرادة بماضٍ بخلاف العلم فافترقًا.

**فإن قيل:** العبد لا يحدث فعل نفسه، فكيف تصح إرادته؟

**قلنا:** فعله يقع كسبًا له بقدرة اللَّه تعالى، فإرادته لكسبه صحيحة؛ لأنه فعله وإرادته لوقوعه بقدرة اللَّه تعالى صحيحة [ ٨٠/ب ] لجوازها مريد وقوعه من كسبه بقدرة ربه، ولا يختص تعلق الإرادة باتحاد وحدوث، بل تتعلق أيضًا بالإعدام فتجوز إرادة عدم الجوهر كما تجوز إرادة وجوده.

**مسألة: إن قيل قد صححتم إرادة عدم بعد وجود، فهل تصح إرادة عدم الوجود لمثله؟**

**قلنا:** أجازه الأستاذ أبو إسحاق؛ لأن اللَّه تعالى يريد ألا يحدث شيء فلا يحدث. وقال أكثر المعتزلة: الإرادة لا تتعلق بعدم، ومن أراد عدم سكون أراد حركة. وقال بعضهم: يصح، ولكنها إرادة لا مراد لها.

ونرد على الأول أن الإنسان تارة يريد وجود شيء وتارة يريد ألا يوجد، وهذا موجود ضرورة، ولا يقال: إرادة عدم الشيء إرادة وجود ضده؛ لأنه قد يريد عدم وجود شيء مع السهو عن ضده، وقد يريد وجود جوهر ولا ضد له. وإن قيل: الفناء ضد الجوهر. قلنا: ممنوع بما مر، وإن سلم فالفناء يكون بعد الوجود والكلام فيما قبله، وقد يريد عدم وجود الجوهر من يعتقد استحالة الفناء، وهذا يطرد في العرض، فقد يريد عدم حدوثه من يذهل عن ضده، ومن جوز خلو الجوهر عن الأكوان أراد به عدم وجودها، وليس بحملها ضد الجوهر.

**قال الأستاذ**: من أراد حركة جسم لزم كراهة وجود سكونه، والألم يسمى إرادته غير كراهة؛ لأنه إذا كره شيئين وقع أحدهما وجد من نفسه فرقًا بين الحالتين، فلو لم يقدر إرادة عدم وقوع أحدهما لم يظهر له فرق قبل، قلتم إن الإرادة إنما تتعلق لمتجدد، وإرادة عدم وقوع الشيء ليست أمرًا متحددًا.

**فقال الأستاذ**: لا يشترط في المراد الحدوث والبدء، وإنما كره الأئمة بناء على المعاد مثل شرط صحة ما يراد جواز وجوده وعدمه، فإذا وجد ذلك في معلوم صحة أراد به سواء كان حدوثًا أو لا والقدم بهذا الصفة، سواء المسبوق بالوجود وغيره.

**ثم قال**: فإن قيل: هل جوزوا أن يكون الباقي مرادًا من حيث كانت جائزًا وهو مناط الصحة عندكم؟

**قلنا**: إن أراد السائل معنى البقاء الذي لأجله يصح البقاء صحت إرادته، وإن أراد قدر إرادة بقائه بغير بقاء فهو محال، والمحال لا يصح إرادته، فهذا الجواب غير شافٍ لجواز أن يريد ذلك من لا يخطر بباله البقاء نفيًا ولا إثباتًا. والحق أن إرادته بقاء الباقي في حال بقائه محال؛ لأنه يحصل الحاصل، [ ٨١/أ ] وأما بعده فجائز لإمكان عدمه في باقي الحال، والإنسان يجد فرقًا بين إرادة وجود المعدوم وعدم الموجود ودوام الباقي ضرورة. وقول الأئمة: الباقي لا يراد له وجود جديد ولا حدوث مقبح لاستحالة ذلك، فمن علم وجود الباقي فيجب تأويله بما قلناه، لا يقال: الإرادة لا تتعلق بعدم وحدوث؛ لأن العدم ليس أثرًا ومن شرط الإرادة كونها أثرًا؛ ولهذا لم تتعلق بالقديم؛ لأنا نمنع الشرط المذكور بدليل صحة إرادة فعل الغير ولا أثر لها فيه وامتناع تعلقها بالقديم لاستحالة إرادة عدمه لوجوبه واستحالة إرادة وجود وجوده لتحقيقه ووجوبه.

**[ مسألة ]** (١):

من غوامض أحكام الإرادة تقدم ذكر الصفات التابعة للحدوث التي تؤثر فيها الإرادة عند معتزلة البصرة، وتعد الآن بعضه لغرض. فنقول قالوا الصفة المحتملة لأمرين لقول القائل: أفعل المحتمل الإيجاب والندب إنما يختص بأحدهما تفصيل المتكلم مع استواء اللفظ فيهما، ومن ذلك وقوع السجدة طاعة للّه وتركًا بالندب إلى الصنم ووصول الإنعام إلى زيد بقصد الإكرام ودونه كذا، وكذا الثواب والعقاب

---

(١) بياض بأصل المخطوط والغالب أنه كلمة « مسألة ».

والضرب إهانة وإدماء وإيلام الطفل تربية وغيرها.

ومن أصلهم أن اختصاص العقل بأحد مجملة حالة له زائدة على ذاته به يثبت تناهي الإرادة ونحن نمنع ذلك؛ لأن الفعلين واللفظين متماثلان باتفاق وحق المثلين الاستواء في صفات النفس، فلا يجوز أن تثبت لأحدهما صفة ليست للآخر. وقد وافقنا البصريون على رد قول الكعبي باختلاف اللفظين بقصد الإيجاب في أحدهما والندب في الآخر، وكل ما يعلم به تماثل القولين، وإن قصد بأحدهما غير ما قصد بالآخر، وإنكار ذلك جحد للضرورة، فوجب القطع بأن هذه الأفعال وإن وقعت على نهج واحد في الإرادة لا يزداد لها وصف ولا يثبت لها حال في بعض الصور دون باقيها.

فالإيلام بقصد الإصلاح لا يختلفان وإدراك الإنسان لاختلاف حاله إنما هو لاختلاف مقصديه لا لاختلاف حال الفعل، فإن من رأى رجلًا يضرب شخصًا ورآه يضرب آخر هو يريد إصلاح الأول وإهانة الآخر لم يعرف قصده؛ لأنه لا يفرق بين الفعلين ولا يدرك [ ٨١/ب ] اختلافًا منهما، ومن تحركت إحدى يديه لرعدة والأخرى اختيارًا لم يفرق بين صورتي الحركتين، وإن أدرك من نفسه اضطرارًا في الأولى (١) واختيارًا في الأخرى، وكذا كل صفة تثبت تارة ضرورة وتارة كسبية، فإذا ثبت عدم أحوال زائدة على الفعل استغنى عن نفي كونها من أثر الإرادة أو لا؛ لأن ذلك فرع منها. وقد بطل ووافقهم القاضي على ذلك، ويلزم عليه صحة قول الكعبي أن « افعل » بقصد الإيجاب يخالف « افعل » بقصد الندب أو الحكم باختلاف أحكام المتماثلات وكلاهما محدود وعمدته أن من أصلنا أن الإرادة تقتضي متعلقًا هو المراد ولا يجوز أن يكون ذلك المتعلق هو نفس قوله: « افعل » لاستوائه عند إرادة الإيجاب والنهي؛ فلزم أن يكون القول عند قصد الإيجاب حالة خلاف حاله عند قصد الندب، وتلك الحالة هي متعلق الإرادة، ويوضحه أن المعجزة لا تدل على الصدق لذاتها، بل بشروط أخرى فإذا وقعت بعد اجتماع الشروط لم تقع إلا بإرادة فعال ولا بد لإرادته من متعلق، ويستحيل أن يكون نفس المعجزة لعدم دلالتها لذات فلزم أن يكون لها حال هي متعلق الإرادة.

---

(١) في المخطوط « الأول » والصواب ما أثبته تمشيا مع السياق.

هذا تمام قول القاضي، وقد تعارض هنا أمران: أحدهما: ما تقدم. والثاني: قول القاضي، ويجب القطع بنفي الأحوال للأصول السابقة فإنها قواعد الديانات.

**وأما قول القاضي:** « لا بد للإرادة من متعلق » فصحيح، وغاية ما يلزمنا تعبير مراد غير الحال فنقول: قول القائل إن دوم « افعل » بقصد الإيجاب تتعلق إرادته بإمكان فهم الوجوب بالقوم لإحالة فهم أحدهما دونها، وقد مرَّ صحة إرادة عدم الكون وأراد بإظهار المعجزة على شرطها يمكن العاقل من العلم يصدق من تحدى بها فلإرادة المعجزة لم يكن العلم بذلك كسبًا، ومتعلق الإرادة في السجدتين النية، كما أن لا فرق بين صلاة المتطهر والمحدث وجود الشرط في إحداهما (١) مع استوائهما صورة فقد وضح الحق واطردت القواعد، وهذا من المهمات [ توضح كما ] (٢) تقدم أن الإرادة تتعلق بفعل الغير كما تتعلق بفعل المريد ثم الفاعل منا قد يكون عالِمًا بفعله ذاكرًا له وقد يكون ساهيًا.

**وقال بعض أصحابنا:** لا فعل للساهي.

**فإن قيل:** إنَّا نرى الساهي يتحرك ويتكلم والنائم يتقلب، قلنا: غفلة القلب لا تعم الجوارح فيجوز خلق العلم بكل جارحة [ ٨٢/أ ] وكل هذا وارد على أي نائم أيضًا في قوله: تصح إرادة الإرادة من فاعلها وعدمها. ثم نقول له: إذا صح إرادتها، فما الفرق بينها وبين سائر الأفعال وبم تنكر على من فعل ذلك ويدعي عكسه.

**فصل: لا تتعلق الإرادة الحادثة إلا بمراد واحد كالعلم الحادث:**

ودليله ما تقدم في العلم، ويجوز تعلقها بمرادين لا يتصور إرادة أحدهما دون الآخر، كما مر في العلم؛ إذ يستحيل أن يريد قريب زيد من عمرو ولا زيد قريب عمرو من زيد، وقد مرَّ في أحكام العلم أن الشيء بالشيء يعلم يتضمن العلم لاستحالة أن يعلم السواد من لا يعلم علمه به، ومن شرط الإرادة قيامها بالمريد وإحالة التصوير منهم في خيار أوجبوا تعلقها بالمحال، وأثبتوا للّه تعالى إرادة حادثة لا في محل، وهو نقض منهم للشروط مع مجادلتهم على طردها بخلاف العلم، وسيأتي الرد عليهم.

---

(١) في المخطوط « أحدهما » والصواب ما أثبته تمشيًا مع السياق.

(٢) بياض بأصل المخطوط بمقدار كلمتين الغالب أنهما « توضح كما ».

**قال الشيخ وغيره:** إرادة الشيء كراهة لضده، كما أن الأمر بشيء نهي عن أضداده، وقد مر أن كلَّ متلازمين لا يجوز تقدير أحدهما دون الآخر يتعلق بهما متعلق واحد على الصحيح لما تقدم في تعلق العلم، فمن أراد قعود شخص وللقعود أضداد فهو كاره لأضداده ضرورة لاستحالة إرادة القعود وإرادة ضده لوجود التلازم بين إرادة القعود وكراهة أضداده فنجد التعلق بهما، وكذا القول في كل ضدين كالحركة والسكون والدخول والخروج، وكما مر في قرب شيء من شيء.

**وقال الإمام:** لا يلزم من إرادة شيء كراهة ضده فقد يكره الشيء من يجهل ضده، فإذا جاز إرادة شيء بغير كراهة ضده في حال بطل دعوى التلازم قطعًا، وحيث لا يلزم اتحاد التعلق، بل يكون متعلق الإرادة غير متعلق الكراهة فهذا مخرج على أصل تقدم في الإرادة بين المتعلقين بمتضادين، فعند القاضي هما غير متضادين لاجتماعهما عند الجهل بتضاد متعلقهما.

**وقال الشيخ:** هما متضادتان عند العالم بتضاد المتعلقين وغير متضادين عند الجهل به، وليس في الأصول تضاد يشترط غير هذا فقيل قول الشيخ يكون إرادة الشيء ليس كراهة لأضداده عند العلم به، ولا يكون كراهة له عند جهله وعلى قول القاضي إذا ثبت أنها غير كراهة في حال ثبت ذلك مطلقًا.

والذي عندي أن إرادة حدوث الشيء كراهة [ ٨٢/ب ] لعدمه قطعًا، فأما كونها كراهة لضده ففيه ما تقدم.

**قلت:** هذا تفصيل للأضداد وهو نظر ما يقال في الأمر فإن في الأضداد معنوي وغير معنوي لأن الحركة ضدها السكون وهو متغير لعدم الواسطة، والكتابة ليس لها ضد متغير، فالأمر بالحركة نهي عن السكون معه، والأمر بالكتابة ليس نهيًا عن الكلام سبيلًا للتغيير، بل لكونه من أضدادها، فلا معنًى للنهي محل بخلاف نحو الحركة.

**فإن قيل:** من كان في بيت له أبواب، وقصد الخروج من أحدها فهل يكون أراد به لذلك كراهة للبيت والخروج من غير ذلك أم لا؟

ـ **قلنا:** أصل الشيخ يقتضي ذلك، وكلام القاضي لا يوجبه لجواز ذهوله عن باقي الأبواب فلا تصح الكراهة مع الذهول وعدم الشعور، والقول في كون الأمر بالشيء

نهيًا عن ضده كالقول في الإرادة والكراهة، فقد يأمر بالشيء من يجهل ضده، ويقارن الأمر الإرادة من حيث تجوز إرادة الشيء كراهة ألا يكون، ويمنع أن يقال الأمر بالشيء نهي ألا يكون هذا بعد لا وجه له فإن النهي زجر عن تقدير كائن والأمر اقتضاء إثبات كائن. وقد قال القاضي في التقريب: لا يبعد تعلق النهي بالعدم كما لا يبعد تعلق الإرادة والكراهة به، فإن من قال لغيره: اقعد فمراده القعود، وقد لا يخطر ضده مثاله وهو الصحيح.

**فصل: قال قدماء البصريين من المعتزلة: الإرادة توجب مرادها:**

إذا لم تكن عزمًا منعدمًا بل كانت بمعنى الإنسان عند زوال الموانع، ولم يكن المراد فعلًا لغير المريد، ولم يريدوا به إيجاب العلة للمعلول، ولا توليد السبب المسبب ومنع ذلك جملة المتأخرين منهم للأولين منعهم الإيجاب يطلق على الاتجاه الشرعي المتعلق بالتكليف، ولا دخل للإرادة فيه، ويطلق على إيجاب العلة المعلول، وقد منعوه ومنعوا أيضًا التولد فإن المراد مقدور والمقدور لا يقع عندهم متولدًا فلا معنًى لكون الإرادة توجب مرادها، فإن خالف بعضهم فادعى الإيجاب بمعنى التولد فحيث تنكرون القول به في الأصل كما سيأتي فلا يرد علينا، ولأنا نقول المراد يقع مخلوقًا بالقدرة القديمة، ولا أثر لفعل العبد فيه فكيف توجبه الإرادة الحادثة، بل هما مخلوقان للَّه تعالى وإيقان بالقديمة القديمة؛ ولأن من أصلهم أن المقدور الحادث يقع بالقدرة الحادثة فلو أوجبت الإرادة مرادها [ ٨٣/أ ] كان المراد واقعًا بأمرين وهما الإرادة والقدرة، ولو جاز ذلك لجاز وقوعه بقدرتين ويستحيل عندهم مقدور بين قادرين، فبطل ما قالوه من إيجاب الإرادة مرادها.

وقد أورد متأخروهم على متقدميهم أسئلة كلها بإحالة منها: لو أوجب الإرادة مرادها إذا كان فعل المريد لأوجبه إذا كان فعل غيره. وجوابه أن فعل المريد مقدور له بخلاف فعل غيره، فجاز أن توجب الإرادة الأول دون الثاني، كما أن المسبِّب يولد المسبَّب. وقد قالوا: إنه يوجبه، وقد يتخلف لمانع، فإذا لم يتعد عدم المانع دون حال كالاعتماد المولد للصوت عند الاصطكاك دون غيره فكذا الإرادة، ومنها أوجبت الإرادة مرادها، وأحدث العبد له إرادة وجب أن يقع المراد بدون القدرة وينتقض بالعلم النظري لوجوبه عقب النظر السليم ومع ذلك لا يكون ضروريًّا.

ومنها لو أوجبت الإرادة المراد لزم وقوعه وانتفى الإجبار وبطل التكليف، وينتقض بالعلم النظري المأمور به، حيث يجب وقوعه عقيب النظر الصحيح مع الملام، ولا يخرجه ذلك عن كونه مأمورًا به، ولا يسلم نفي الإجبار فإن الإرادة إجبارية، ولا يتم الرد عليهم إلا على أصولنا في وقوع المراد مخلوقًا لله تعالى، ومنع التولد والسبب. للأولين شبه منها أن العلة توجب المعلول (١) والسبب يوجب المسبب (٢)، ولا معنًى لذلك إلا التلازم والوقوع على وجه مخصوص، وهو موجود في الإرادة المعادية والمراد، وجوابه إما إيجاب السبب فباطل ممنوع كما [ أن (٣) في إيجاب السبب المسبب لم يتعد المراد فعل المريد] (٤).

وأما العلة فالتلازم فيها من الطرفين عقلي، ويستحيل فيها تصور الانفكاك والتخلف لغير مانع وهذا معقود في الإرادة؛ لأن المعلول مرتب على العلة في الزمان والمراد يتخلف عن الإرادة والعلة يمنع ثبوتها مع مانع من حكمها خلاف الإرادة فافترقا.

**وقال النظّام والعلّاف وابن جعفر** (٥): إذا أراد مريد حر له إلى حيز قريب في جهة يمينه مثلًا فإن لم يجز وقوع مراده فهو المدعى، وإن جاز ووقع بغير إرادة لزم جواز مثله في كل فعل ويستغني عن الإرادة، وهو باطل، وإن وقع بإرادة مقارنة لوقوعه فهو ممتنع لوجوب تقدم الإرادة والقدرة على الفعل؛ إذ لا يتعلقان بدائم ولا في حال الحدوث، وإن تقدمت إرادة وقوعه مرة تعارضت الإرادتان وتضادتا كما يتضاد متعلقاهما فوجب [ ٨٣/ب ] أن يقع ما أراده أولًا وهو المدعى، وعندها اختلفوا في جواب ذلك فقال بعضهم: يجوز وقوع خلاف الحركة المراد؛ إذ لو امتنع ثبت قول القدماء، ثم اختلف جوابهم في حال الإرادة، فقال بعضهم: يقع خلاف المراد بلا إرادة لاستحالة وقوعه بإرادة معه وقبله لما تقدم.

**وقال الجبائي**: يقع بإرادة مقارنة فألزم طرده في كل أراد، فمرة ألزم طرده في كل

---

(١) ذهب الأشاعرة إلى أن العلة توجب المعلول لا محالة، فلا يخلو إما أن توجب ذاتها وإما شيئًا آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال: توجب ذاتها، نهاية الأقدام في علم الكلام: ( ص ٧٧ ).

(٢) المسبب أبدًا يجب بالسبب فيكون جائزًا باعتبار ذاته واجبًا باعتبار سببه، المرجع السابق: ( ص ١٠ ).

(٣) « أن » ليست في الأصل.

(٤) ما بين المعقوفين تعليق مكتوب بهامش المخطوط.

(٥) وجميعهم من المعتزلة.

إرادة هي قصد دون العزم، ومرة خصص طرده بمحل النزاع لمعنى صورة والإلزام في كلام النظام دون غيره. وقال ابنه: يجوز وقوع خلاف الحركة المرادة لو وقع كان بإرادة سابقة، ولو اتفق ذلك لم توجد الإرادة الأولى، كما أن اللَّه تعالى لو علم عدم وقوع أمر وهو قادر على وقوعه، فلو وقع لم يكن عالِمًا بعدم وقوعه.

**وقيل**: لو وقعت الحركة البائنة كان وقوعها بنفسه للبينة لا يقصد وإنشاء والكل باطل.

فأما القول بأن الحركة الثانية تقع بلا إرادة فباطل لما مرَّ ولإفضاء مقدوره واقعة من عالم بها غير ضرورية تكون بإرادة. وقول الجبائي: إن الثانية تقع بإرادة مقارنة، وإن صح على أصلنا لم يتم على أصولهم؛ إذ القدرة الحادثة لا تتعلق عندهم بالحادث. ولو جاز ذلك جاز القدرة على اتحاد الوجود؛ لأن أثر الإرادة عندهم إثبات صفة مانعة للحدوث، وأثر القدرة إثبات الوجود، فإذا استحال مقارنة القدرة أثرها فكذا الإرادة، وتخصيص بعض الصور بالمقارنة دون نقض لا دليل عليه. وجواب ابنه لا يتم على رأي النظام، فإن من خلاف المعلوم غير مقدرة عنده فيستحيل وقوعه لاتفاقهم على القول بمنع الأبدال أي إذا وقع شيء لم يجز بعد وقوعه أن يقال كان يذكر جائزًا فإذا منعوا وقوع البدل، وقد وجد من هذا إرادة الحركة الأولى فكيف تقدر إرادة غيرها بدلًا عنها.

**قلت**: وفيه نظر؛ لأنه قال: لو اتفق ذلك لم توجد الإرادة فهو صريح في إحالة اجتماع الإرادتين على البدل، فالرد عليه الإلزام المذكور. انتهى.

وأما قولهم: « تقع الثانية نقصه البينة » فباطل وقوعها مقدورة معلومة، ويلزم مثله في الكل، وحاصله أنها تقع غير مرادة فقد تقدم. وأما إلزام النظام فلا يرد علينا لأنا نقول الإرادة الحادثة إن كانت قصدًا وقعت مع المراد، وإن كانت غيرها فهي باقية عندنا فإذا أراد الرجل شيئًا [ ٨٤/أ ] ووقع في ثاني الحال فالإرادة السابقة إرادة؛ لأن تكون والثانية وهي القصد إرادة ألا يكون وكذا القدرة الحادثة تقارن المقدور عندنا ولا يتم ذلك على أصولهم.

**فإن قيل**: كيف يراد الواقع أو يتعلق به القدرة فسيأتي جوابه عند ذكر أن الاستطاعة مع الفعل. والرد على من أنكره.

وقيل للنظام: إذا أوجب الإرادة مرادها فهل يجوز أن نريد حركة في ثاني الحال ثم يموت فيه قبلها فمنع ذلك يحتجان بأن الميت مكاشف مطلع فيستحيل منه إرادة ما لا يقع، وهذا لا أصل له؛ لأنه إنما يكاشف المكلف فأما الصبي والمجنون ونحوهما فلا يختص المانع بالموت فإنه أنواع، وأجاب أصحابه بأن إيجاب الإيراد مرادها مشروط بارتفاع الموانع، وقد تقدم القول فيه.

**فصل في إرادة الشيء:**

تقدم أن إرادة الشيء لا تكون لضده بخلاف إطلاق الاسم، وتقدم الدليل على ذلك، وقد صرح به الأستاذ أبو إسحاق وتمسك بنحو ما سبق، ونحن نعيد القول فيه لغرض وراءه، يظهر من خلال كلامه فنقول: لو كانت إرادة الشيء كراهة لضده لزم أن تكون الكراهة صفة نفسية للإرادة لا تزول عنها، وقد يريد الشيء من يجهل ضده، وتستحيل كراهة المجهول، ثم أورد أسئلة منها:

**فإن قيل**: يلزم كون الإرادة كراهة كون العلم بشيء جهلًا بضده قول لا يلزمني؛ لأني أبطلت كون إرادة الشيء كراهة لضده، ومع ذلك أقول إرادة أن يكون الشيء كراهة ألا يكون، ولا يتحقق ذلك في العلم والجهل، فإن الأول واجب وليس من قبيل الأضداد التي يجوز تقدير الذهول عنها وتقدير اعتقاد اجتماعها مع المراد عند عدم اتقاد التضاد، فأما العلم والجهل فيستحيل أن يقال: العالِم بحدوث شيء جاهل بعدمه.

ومما قال الأستاذ: لو أراد مريد أن يسأله فقيل له: هل يتعلق كل ضدين من الأضداد كراهة أم يكفي الكل كراهة واحدة؟ فقال: تتعلق الكراهة بأحدها لا بغيره على القول كمن أراد من مريد درهمًا لم تتعلق إرادته بالكل ولا بواحد معين، فكذا الكراهة؛ إذ ما من ضد إلا وهو مخالف لحكم إرادته.

## باب في الدليل [ ٨٤/ب ] على أنه تعالى مريد

وفيه الرد على الكعبي والبصريين في منعهم كونه تعالى مريدًا، وفيه طريقان: الأول الاستدلال.

**فنقول**: يثبت بالدليل أن الحوادث جائزة الوجود وجائزة العدم، وحكم الألوان كالقدم والتأخر وحكم الذوات والجائز يفتقر في وجوده إلى مقتضٍ، ولا يجوز أن

يكون هو القدرة؛ لأن نسبتها إلى التقدم والتأخر سواء ولا العلم كما سيأتي في الرد على الكعبي، وكل صفات الحي غير الإرادة لا اختصاص لها بهذا المعنى فوجب أن يكون المقتضى لنحو التقدم والتأخر هو الإرادة، فإذًا وقوع حادث وعدم وقوعه لم يقع إلا بالقصد إلى إيقاعه.

**وقال الأصحاب:** نحن نعلم أن الفعل المرتب شاهدًا لا يقع إلا من قاصدٍ، كما لا يقع إلا من عالم قادر والفعل المرتب يدل على قدرة مرتبه، فيطرد ذلك غائبًا، وقد تقدم ذلك عند إثبات كونه تعالى قادرًا.

**الثانية:** أن الفعل المنظم المرتب لا يختص بالوجود وبما هو عليه إلا من قاصد إليه ضرورة؛ إذ لو كان العلم به نظريًّا قولنا من بين دور أو قصور أجاز التشكيك في كونه مريدًا لما فعل، وكذا مَنْ سرد كلامًا طويلًا في الحقائق ونحو ذلك، وهو محال، فهذا اختيار القاضي.

**فإن قيل:** قد قلتم إن الشيء المرتب على ما يعلم بالنظر لا يجوز أن يعلم ضرورة، والعلم بوجود الباري نظري فكيف يعلم صفة ضرورة؟

**قلنا:** تقدم عن بعض الأصحاب جواز وقوع العلم ضروريًّا في فرع من أصل مدلول عليه كالعلم بالتضاد فإنه ضروري وهو فرع ثبوت الضدين، وهو نظري فإن كان القائل معتزليًّا قلنا: قد قلتم إن منح الكفر ضروري مع أن الكفر لا يثبت إلا استدلالًا.

**قلت:** وفيه نظر؛ لأن الكفر لا ثبوت له لا ضرورة ولا نظرًا، وإنما يقع فيه شبهة تقوى على كل ذي ذهن ضعيف. انتهى.

والجواب السديد أن وجود الباري تعالى وإن كان نظريًّا فإذا علم استغنى عن النظر في الصفة، كما أن ثبوت البياض والسواد وإن كان نظريًّا لا يمنع كون العلم بتضادهما ضروريًّا، فالحاصل أن العلم بكونه مريدًا ضروري مشروط بحصول العلم النظري بالموصوف، ولا يثبت العلم بالصفة مع ذهول الناظر عن العلم بالموصوف، وقال القاضي: العلم (1) [ ٨٥/أ ] بكون الفعل ضروريًّا عمومًا، فإذا قيل: وجود الباري مدلول عليه فكيف نعلم صفة ضرورية؟

(١) كلمة العلم مكررة فحذفنا التكرار.

**قلنا**: قد ثبت أن كل فاعل كثرت أفعاله فهو مريد من غير تعيين، وإذا تقرر أصل غير مختص بفاعل يحتج إلى تقريره كل فاعل وينتج من هذا أن كون الفاعل مريدًا بالضرورة ليس فرعًا لإثبات فاعل معين. وقال بعض أصحابنا: يثبت أنه تعالى حي والحي لا يخلو من الإرادة ومن أضدادها وهي السهو والغفلة وهو منزه عنهما، والكراهة نوع من الإرادة، فلو ثبت كراهة كانت قديمة واستحال وجوده. والأفعال [١] مع قدمها وبقائها توجب القطع بكونه مريدًا، ويتوجه على هذه الطريقة سؤالات المعتزلة وغيرهم تذكر في كتاب كلام اللَّه تعالى.

## مسألة:

**قال الكعبي**: الباري غير مريد بالحقيقة، معنى إرادته لفعله كونه فاعلًا له وإرادته غير مراده على أصله ومعناها في فعل غيره أمره وكراهة نهيه [٢].

**وقال القاضي**: هذا جحد الضرورة؛ لأن إيقاع الجائز على وجه خاص من عالم به بغير قصد إليه محال ومنع الإمام دعوى الضرورة في ذلك، ودليل فساد قول الكعبي أن اختصاص الجائز بأحد محتملاته لا يجوز إسناده إلى القدرة لعدم اختصاصها بوقت ولا بكونه مقدورًا لذلك أيضًا، ولا يقال: إنه اختص بغير مخصص للزوم استغناء المحدث عن محدث ولا بكونه واقعًا على وفق العلم به للزوم نفي الإرادة شاهدًا البقاء بالعلم كمن أعلم اللَّه تعالى أنه ينتفع منه فعل على صفة كذا.

وقد أثبت الكعبي إرادة شاهدًا ولم يكتفِ بالعلم فيها، قصَّ قوله: ولو جاز الاكتفاء بالعلم عن الإرادة غائبًا اكتفِي به عن القدرة، وإن لم يكن في الشاهد، كذلك فهما ثم يقول: حقيقة العلم إدراك المعلوم على ما هو منه فالعلم تابع للمعلوم والإرادة صفة مؤثرة بخلاف العلم فلا يجوز قيام غير المؤثر مقام المؤثر، وأيضًا فإن الأفعال المحكمة تدل على إرادة الفاعل وقصده إليها شاهدًا وغائبًا والدلالة على علمه وقدرته، ولا يكون الرب تعالى عالـمًا لاستواء الدلالة؛ ولأن صفة الأمر والندب سواء، فلو نفى

(١) الواو غير موجودة بالأصل أضفناها ليستقيم السياق.

(٢) أشار الشهرستاني إلى الرد على الكعبي والنظَّام بعد اعترافهما بكون الإرادة جنسًا من الأعراض في الشاهد أن نقول قام الدليل على أن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في أفعال العباد دليل على الإرادة والقصد والدليل يطرد شاهدًا وغائبًا، نهاية الأقدام: ( ص ١٣٦ ).

القصد لم يتميز أحدهما عن الآخر سيما على قوله فخلق الكلام وحدوثه، وعند ذلك ادعى اختلاف الصفتين بدون قصد بجحد [ ٨٥/ب ] الضرورة؛ لأن تماثلهما محسوس كالحس بتماثل بياضين وسوادين ويوضح دعوى اختلاف التماثلات القواعد واضطربت العقائد، وهذه الطريقة تطرد عليه في وقوع السجدة عبادة تارة وغيرها أخرى؛ ولأن كل ما يرد على القائل بأن معنى كونه عالـمًا كونه فاعلًا يرد على الكعبي في جعله معنى الإرادة معنى الفعل وهو لا يقول به؛ لأن وقوع الفعل بدون إرادة يشبه آثار الطبيعة القائل بها وهذا تم بما تقدم.

**قال الكعبي**: لا يجوز ثبوت إرادة الباري لاستحالة إرادة قديمة، كما يستحيل عليه قديم وامتناع قيام حادثة به وكذا تغير محل.

**قلنا**: ثبوت صفة قديمة واجب بما سبق، وامتناع إرادته لذاته لا يتم على أصله، وسيأتي التزامهم ذلك لأفعال الإرادة تكون عزمًا وحزمًا ومثلًا وتمنيًا، وهي مستحيلة عليه لأنا نمنع ذلك ونقول: هي القصد ولا يستحيل عليه؛ ولأن العالم معتقد أو فقيه أو عاقل أو فَطِن فيجب وصف الباري بكونه عالـمًا، فإن ذكر في العلم وجها غير ذلك ذكرنا للإرادة وجها غير ما قال.

## مسألة: قال النجار (١): الباري تعالى مريد في الأزل لما يكون بغير إرادة:

بمعنى أنه غير مكره ولا مغلوب، وقيل مريدًا عنه كما أنه حي قادر، وهذا شاذ عنه، والأول وأنه القاضي ويرد على الرواية الثانية إن صحت ما يرد على من قال: هو عالم لنفسه كما سبق ورد المعتزلة عليه بوجوه فاسدة كما سيأتي، ويرد على الرواية المشهور عنه وجوه منها توضح ذلك لزم كونه مريدًا لنفسه وإن حيث لم يكن مكرهًا ولا مغلوبًا ولزم كونه مكرهًا معلومًا فيما لم يرد كونه، ثم يقول: هل يصف الرب بكونه قاصدًا إلى فعله أو لا، فإن وصفه بذلك ثم زعمه مريدًا لنفسه فجوابه طريق إثبات الصفات وعدم صرفها إلى النفس، والإرادة في ذلك كالعلم والحياة، وإن قال:

---

(١) الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجار أبو عبد الله الرازي: رأس الفرقة النجّارية من المعتزلة، من متكلمة المجبرة، له مع النظّام عدة مناظرات، وله تصانيف منها: الاستطاعة، الصفات والأسماء، إثبات الرسل، التعديل والتجويز، الإرادة، الإمتاع والمؤانسة: ( ٥٨/١ )، هدية العارفين: ( ٣٠٣/١ )، معجم المؤلفين: ( ٦٣٩/١ )، الأعلام ( ٢٥٣/٢ ).

إنه غير قاصد إلى فعله فهو مذهب الكعبي وقد تقدم الرد عليه (١).

## باب

**قال البصريون منهم**: لم يكن الباري تعالى في أزله مريدًا لشيء مما يقع ولا متصفًا بإرادة، ثم خلق لتفسد لتفسد إرادة اتصف بها، ولم يقم به لإحالة قيام الحادث به ولا الجماد؛ لأنها من خواص الحي ولا لحي غير الباري وإلا كان هو المريد بها فوجب قيامها لا في محل.

**وقال الكرّامية** (٢): يخلق لنفسه إرادات تقوم به وخالفوا [ ٨٦/أ ] البصريين وابتدعوا أمورًا لا تعقل كقولهم: إن إرادته حادثة لا محدثة، والحادث عندهم ما لا يقوم بذاته، يقال: والمحدث ما يقع غير قائم بذاته، ومن أصلهم أن الإرادة الحادثة تحدث في الذات بالقدرة، والحوادث تقع بها وبالقول الحادث، وإن الجواهر بأعراضها واقعة بالقول والإرادة الحادثين القائمين عندهم بذاته قالوا: وإذا أثبت الله تعالى لنفسه إرادة حادثة قائمة به لم يكن مريدًا بها، بل لم يزل مريدًا قبلها، وهذه جهالات تقدم الرد عليها، ولم يوافقهم البصريون في ذلك كله.

**وقال العلّاف**: تجذب الجواهر والأعراض إرادة حادثة لا في محل لذلك، وهو لن ولم يتابع عليه، والأعراض التي أثبتها المعتزلة لا في محل هي الإرادة والفناء وقد تقدم ذكرهما والإهابة والتعظيم عند أبي هاشم وهما عنده في حده معنيان قائمان بنا غير العلم والقدرة والإرادة، وعند البصريين: لكل مراد إرادة فأثبتوا له تعالى تعدد الجواهر والأعراض إرادات. هذه مذاهبهم ولنورد عليهم إلزامات يعجزون عنها بما نستدل على فساد قولهم فنقول:

أولًا: إن قدم الإرادة وحدثها فرع ثبوتها، فما الدليل عليه، وقد أنكرها الكعبي فإذا استدلوا بافتقار الحادث في وقوعه على أحد المحتملين إلى مخصص كما قررناه

---

(١) قال النجار: إنه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره، فقد فسر حكمًا ثابتًا بنفي كمن يفسر كونه قادرًا بأنه غير عاجز وكونه عالـمًا بأنه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة من الفلاسفة. نهاية الأقدام: ( ص ١٣٧ ).

(٢) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام ( ت ٢٥٥هـ ) كان يقول بالتشبيه والتجسيم. الفرق: ( ٢١٥ )، التبصير: ( ٦٥ )، الملل والنحل: ( ٤٦ )، اعتقادات فرق المسلمين: ( ٦٧ ).

نحن. قلنا: قد أفسدتم هذه الطريقة، حيث قلتم الحوادث تفتقر إلى قصد إرادة، والإرادة حادثة غير مرادة فإن جاز كون الإرادة وهي حادثة غير مرادة جاز مثله في كل حادث فإنه لو جاز افتراق الحوادث في الحاجة إلى الإرادة جاز افتراقها في الحاجة إلى الصانع، فليس أحدهما أولى من الآخر، ولا ينجيهم إلا إثبات إرادة قديمة.

**وقد قالوا**: فاعل السبب يحتاج إلى الإرادة بخلاف وقوع المسببات فهو عالم بها غير مريد لها. فإذا جاز عندهم مثل ذلك لم يستقم لهم دليل مطرد في إثبات الإرادة فلا يستقيمان عنها في المسببات عندهم. فإن قالوا: يستحيل تعلق الإرادة بالإرادة فلهذا قلنا إنها لا تراد فقد تقدم في ذلك ما فيه كفاية، ثم نقول: وإن أثبتم كونه مريدًا لنفسه، كما أنه قادر لنفسه. فإن قالوا: يمنع ذلك؛ لأن ما ثبت للذات يجب تعميم تعلقه كالعلم لعدم اختصاصها بالبعض ويستحيل عموم تعلق الإرادة بكل مراد للزوم إرادة الضدين عند إرادة زيد أحدهما وإرادة [ ٨٦/ب ] عمرو الآخر وللزم كونه مريدًا للمعصية لصحة إرادتها من زيد.

فالجواب منع الملازمة، فلا يلزم من كونه مريدًا لنفسه تعلق إرادته بكل ما يراد، ولا دليل على ذلك، ولا يسلم أن عموم تعلق علمه لكونه عالـمًا لنفسه لجواز أن يكون ذلك لأمر آخر.

**قالوا**: الصفة الثانية ليست أولى ببعض التعلقات من بعض لاستوائها بالإضافة إلى الكل.

**قلنا**: ما يمنع كونه مريدًا لبعض المرادات لنفسه فإن اللام هنا ليست للعلة لمنع تعليل الواجب عندكم، فمعنى قوله: عالم لنفسه كمعنى قوله: إنما كان العلم بالسواد علمًا به لنفسه وإرادة الحركة إرادة لها لنفسها. فلو قال قائل: الإرادة بالنسبة إلى الحركة كهي بالنسبة إلى السكون فيجب صلاحية إرادة الحركة لكل مراد والعلم بمعلوم، فالكل معلوم، والعلم بالسواد اختص به لنفسه.

**قلنا**: فيجوز اختصاص الإرادة ببعض المرادات لنفسها، ثم نقول بعد ثبوت عدم دليل على قولهم: قد قلتم إن الباري تعالى قادر لنفسه ثم أثبتم للعبد مقدورات لا تتعلق قدرة الباري بها فحكمتم بالتخصيص في قدرته تعالى مع قولكم إنه قادر لنفسه.

**فإن قيل**: إنما امتنع كون مقدور العبد مقدور اللَّه تعالى لاستحالة مقدورين قادرين.

**قلنا:** هذا تعليل البعض فلا يقبل عند النظار؛ لأنه التزام البعض، ثم نقول: لا تسلم استحالة مقدورين قادرين، وإن سلم فيستحيل إرادة الضدين عند كافتهم فإذا لم يقم تعلق كونه قادرًا لوجه من الإحالة لم يقم تعلق كونه مريدًا من الإحالة.

**فإن قيل:** مقدور الباري يقال بحضور في غير مقدور العبد، فأما أحد الضدين فلا وجه لاقتصار إرادته فيه.

**قلنا:** نحن نقول بالمانع من اختصاص كونه مريدًا لأحد المرادين لنفسه كما يختص إرادة حادثة بمرادها لنفسها فلا يقال: إذا صلحت لأحدهما صلحت للآخر، ثم نقول: القدرة الحادثة تتعلق بالضدين، وبما لا يتناهى من آحاد الأضداد، والله تعالى قادر على خلق سكون ضروري في يد مدير الحركة بمعرفتها في وقت إرادته، ومثل هذا السكون مقدور للعبد فقد وجد مقدور بين قادرين.

**وقال القاضي:** العالم في الشاهد معتقد وله اعتقاد، والله تعالى عالم لنفسه ثم المعتقد يكون جاهلًا وظانًّا ويحيا في الشاهد فلزمكم مثله في الباري تعالى.

**فإن قيل:** اجتماع هذه الصفات متناقض.

**قلنا:** فكذلك يناقض ما التزمتم بتناقض المتضادات.

[ ٨٧/أ ] **فإن قيل:** لا يطلق معتقد.

**قلنا:** اتفق المعتزلة على أن حقيقة العلمية غائبًا كحقيقتها شاهدًا، وإنما الفرق ثبوت العلم شاهدًا أو نفيه عندهم غائبًا، فكما وجب وصف الباري بأنه قادر لكون أحدنا قادرًا يجب أن يوصف بكونه معتقدًا لكون أحدنا معتقدًا في قضية العلم.

**فإن قيل:** يلزم من كونه مريدًا لنفسه إرادة العاصي.

**قلنا:** ولو سلم لم يمتنع، فما المانع من اختصاص كونه مريدًا لغيرها.

**فإن قيل:** ولو لم يعلل الواجب، فقولنا: عالم لنفسه كقولنا: عالم ليعلم فلا يوجب للنفس اختصاصًا لعدم كونها جنسًا.

**قلنا:** فهو باطل عليكم لكونه قادرًا لنفسه، ثم نقول: كون النفس توجب حكمًا لا يقتضي عمومًا كما توجب العلة معلولًا من غير عموم.

**فإن قيل:** اختصاص القدرة بكونها مؤثرة فلم تقم، ولهذا استحال تعلقها بالقديم

والباري مع جواز كونهما معلومين.

**قلنا**: لا يسلم وجوب التعميم فما لا تأثير له من الصفات وعدمه في غيرها فلا دليل عليه؛ ولأن الإرادة عندكم مؤثرة في صفات تابعة للحدوث، فإذا لم تقم كونه قادرًا لنفسه في تعلقه وجب ألا [(١)] يعم كونه مريدًا لنفسه.

**فإن قيل**: يلزم لنفسه كونه مريدًا في أزله قبل الوجود، وذلك عدم مستحيل عليه؟

**قلنا**: العدم استقرار بعد تردد فإن أردتم ذلك فهو محال وإن أردتم أنه مريده قبل الفعل من غير تردد فنحن نقول به، ويرجح الخلان إلى جواز الخلاف إلى جواز الإطلاق وعدمه، وهو موقوف على الإذن، ثم نقول: إذا امتنع كونه مريدًا لنفسه ولا لعلة، كما أنه يمتنع تغير عندهم لا لنفسه ولا لعلة.

**فإن قيل**: لو جاز ذلك لم تكن واجبة فإن ما لا يتصور زواله مع ثبوت النفس يقال له: صفة نفسية وما يتصور ذلك فيه فليس بصفة نفسية.

**قلنا**: ينتقض بالسمع والبصر عندهم حيث قالوا: لم يكن الباري في أزله يرى شيئًا ووجوده غير مرئي ولم يكن يسمع شيئًا [(٢)]؛ إذ لا يسمع عندهم إلا الأصوات وهي حادثة وهو منقوض عليهم بالقدرة حيث وُصِفَ بها في الأزل ولا مقدور هناك، وأيضًا فإن كون السواد لونًا وحرصًا لازم، وليس من صفات النفس فبطل قولهم.

**فإن قيل**: لو كان مريدًا لا لنفسه ولا لغيره لزم عموم تعلق إرادته لعدم تخصيص.

**قلنا**: قد تقدم الرد على قائل ذلك، ثم نقول إذا جاز ثبوت أصل الصفة لا للنفس

---

(١) في الأصل « أن لا »، وكثيرًا ما تأتي هكذا في المخطوط فأدغمها.

(٢) تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، سبحانه فهو السميع البصير، سبحانه يقول عن نفسه: ﴿ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [ طه: ٤٦ ]. قال ابن كثير في تفسيرها: يقول تعالى إخبارًا عن موسى وهارون عليهما السلام، إنهما قالا مستجيرين بالله تعالى شاكين إليه: ﴿ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴾ [طه: ٤٥ ] يعنيان أن يبدر إليهما بعقوبة أو يعتدي عليهما، فيعاقبهما وهما لا يستحقان منه ذلك. قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: أن يفرط يعجل. وقال مجاهد: يبسط علينا. وقال الضحاك عن ابن عباس أو أن يطغى: يعتدي ﴿ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦ ] أي لا تخافا منه، فإنني معكما أسمع كلامكما وكلامه، وأرى مكانكما ومكانه, لا يخفى عليّ من أمركم شيء، واعلما أن ناصيته بيدي، فلا يتكلم ولا يتنفس ولا يبطش إلا بإذني وبعد أمري، وأنا معكما بحفظي ونصري وتأييدي....

ولا لعلة [ ٨٧/ب ] جاز الاختصاص ببعض المرادات لا للنفس ولا لعلة، ولئن سلم ذلك كله جدلًا، فما المانع من قيام الإرادة الحادثة بجسم، ولا يثبت له حكمها مع اتصاف الباري بها.

**فإن قيل:** المانع عدم البنية المخصوصة وهي شرط كما في العلم والقدرة؛ ولذلك استحال قيامها بعضو منه فيستحيل قيامها بالجماد أجيب يمتنع اشتراط البينة، وعندنا يجوز أن يخلق في الجوهر الواحد حياة وعلم وقدرة، كما سيأتي، ثم نقول: من جوز قيام إرادة لا في محل كيف يشترط بنية مخصوصة؟

**فإن قيل:** لو جاز قيام الإرادة لجماد جاز قيام العلم به، أجيب بمنع الملازمة فإن وجب الجمع بينهما وجب أن يستحيل قيام الإرادة لا بمحل، كما يستحيل مثله في القيام، فإذا جاز الفرق بطرف جاز في آخر.

**فإن قيل:** لو جاز ذلك غائبًا لجاز شاهدًا.

**قلنا:** قد جوزتم قيام إرادة الغائب بلا محل، ومنعتم ذلك في الشاهد فأجيزوا فرقًا بينهما فما التزمتم منه حتى يجوز أن يكون الباري مريدًا بإرادة مخلوقة في الجماد وإن لم يجز ذلك في حياة.

**فإن قيل:** لو قامت الإرادة بجماد لكان الجماد مريدًا بها لا الباري؛ لأن حكم الصفة لا يثبت إلا للمتصف بها.

**قلنا:** هذا أصل صحيح، وهو ينقض عليكم قولكم: إذا قام العلم بجزء فالعالم به الجملة، ثم نقول: ما المانع من كون صفة المحل شرطًا في ثبوت حكم الصفة له، فإذا فقد رجع الحكم إلى الخالق.

**فإن قيل:** لا يختلف حال المحل في أحدهما رجع في الأخرى.

**قلنا:** لو استوى الحالتان وجب جواز قيام الإرادة بالمحل فيهما فكما فصلتم بينهما في جواز قيام الإرادة فصل غيركم بينهما رجوع الحكم إلى المحل وليس أحد الفصلين أولى من الآخر.

**ثم نقول:** من أصلكم أن العلم إذا قام بجزء من الجملة فهو علم الجملة، فلو اتصل ذلك الجزء أخرى صار العلم القائم بالجزء علمًا للجملة الثانية، ولم يختلف الجزء في

الحالتين، وبائن بصرف حكمه حكم العلم القديم ويلزمهم كونه تعالى متكلمًا مع قيام الكلام بغيره فهلا قالوا مثله في الإرادة.

**فإن قيل**: المتكلم من فعل الكلام. قلنا: ممنوع؛ لجواز أن يخلق اللَّه تعالى في العبد كلامًا ضروريًّا، والمتكلم به من قام به واللَّه خالقه كما سيأتي، ويلزمكم أن تقولوا المريد من خلق الإرادة فإن أبوه لجواز خلق إرادة ضرورية لغيره ويكون العبد مريدًا بها. قلنا: فكذلك [ ٨٨/أ ] نقول في الكلام.

**مسألة: قال البصريون منهم: اللَّه تعالى مريد بإرادات حادثة لا في محل:**

**فنقول**: من أصلكم أن المتماثلين يجب اشتراكهما في كل الصفات، وبهذا منعتم العلم القديم خوفًا من لزوم وصفه إلا لمشاركة وجوب في القدم، والإرادتان الحادثتان إذا تعلقا بشيء واحد وجب تماثلهما، فلم اختصت إرادة بالمحل دون الأخرى؟ فلئن جاز اختلاف المتماثلين من وجه جاز من أوجه.

**فإن قيل**: الجوهران متماثلان، وكل منهما خاص بحيز، وذلك لا يبطل تماثلهما.

**قلنا**: إن خصصنا كل عرض بمحله ولم يجز [١] بدله بدءًا ولا عودًا منعنا تماثل العرضين، وإن لم نخصصه اندفع السؤال لجواز تقدير كل واحد مكان الآخر، وهذا حكم الجوهرين لجواز تقدير التقدم والتأخر في كليهما، فلا يتم سؤالهم فإنهم لا يجيزون قيام إرادته تعالى بمحل وقيام إرادتنا بغير محل طردًا لحكم التماثل، وأيضًا فإن الصفة لا توجب الحكم حين يثبت على وجه من الاختصاص والإرادة الدائمة لا بمحل غير مختصة بالباري، فلا يكون مريدًا لها لا يقال: وجه الاختصاص استغناؤهما عن المحل؛ لأن ذلك أمر عدمي، وحكم سلبي لا يثبت الاختصاص بمثله، ولو صح لرجع حكم الفناء إلى القديم لعدم قيامه بمحل ولو صحة اتصاف الباري بالإرادة لقيامها بغير محل وصف اتصاف جملة الجواهر بذلك لعدم قيامها بمحل، فإن فرقوا بينهما بالتحيز وعدمه نقض بالفناء.

**ثم نقول**: لو ثبت إرادتان كما زعموا فقد انتفى التحيز والقيام بالمحل فلزم أن يكون أحدهما مريده بالأخرى وبالعكس، وهو فاسد، ولو قامت إرادة لا بمحل لزم قبولها

---

(١) في الأصل « يجوز » والصواب ما أثبته.

للصفات؛ لأن المصحح لقبولها القيام بالنفس دون غيره بالسير والتقسيم وإن قيل: المصحح لقبول الصفات التحيز.

**قلنا**: ينتقض بالباري لقيام الدليل على ثبوت صفاته مع نفي التحيز عنه، ولو صح قيام إرادة لا في محل جاز مثله في العلم قاله جهم.

**فإن قيل**: لو جاز ذلك لزم كونه عالِمًا به قبل وقوعه.

**قلنا**: أليست الإرادة تقع غير مرادة، وقد التزم جهم أن العلوم تقع غير معلومة، فإن قيل: ما الجامع بين العلم والإرادة حتى نغير أحدهما بالآخر؟ قلنا: اشتراط فيهما شاهدًا، ومن حكم الشرط الطرد؛ ولذلك القدرة، ثم نقول لو ثبت للباري إرادة حادثة لزم كونها مرادة لما مرَّ، ويلزم عليه ثبوت حوادث لا تتناهى، ولو ثبت للباري إرادة لا محل جاز مثله في حقنا، فإن منع ذلك لجواز وقوعها مقدورة وما كان [ ٨٨/ب ] كذلك يفتقر إلى محل قدرة، والمسبب وإن وقع مقدورًا إلا في محل فالسبب المولد له في محل، ولا تكون الإرادة متولدة في غير محل فإن أسباب التولد مضبوطة لتوليد الاعتماد بحركة عند الجبائي والمحاورة للتأليف والنظر للعلم، ولا يولِّد شيء من ذلك الإرادة، فإن وقعت مقدورة قامت بمحل القدرة، وإن وقعت متولدة كان ذلك مستحيلًا لما تقدم الباري بخلق الحوادث بأنه عن ذاتية مباشرة مقدرة، فلما اتصف بالقدرة على أنواع الحوادث واستحال قيام حادث لم يعد قيامها لا في محل بقدرته، ويستحيل ذلك في حقنا، وهذا باطل؛ لأن طرده يلزم منه جواز خلق الأعراض كلها لا في محل ثم امتنع وقوع إرادتنا مقدورة أو متولدة في غير محل فينبغي أن يجوز وقوعها ضرورية من فعل اللَّه تعالى لا في محل؛ لأنه إن امتنع في حكم قدرتنا لم يمتنع في حكم فعله تعالى.

**فإن قيل**: لو وقع ذلك رجع حكمها إليه فلم تكن إرادة لنا قلنا: قد أجزنا ذلك فيما سبق من عدم اختصاصها حينئذ، وما المانع أن يخلق لنا علمًا لا في محل ويرجع حكمه إلينا؛ لأن الباري عالم بنفسه عندهم ولا يرجع إليه منه حكم ولا يلزم من صرف حكم الإرادة لا في محل إليه جواز مثله في العلم، وهلا قلتم يجوز أن يحدث الباري للعبد إرادة لا في محل على وجه يقتضي انصراف حكمها له.

**فإن قيل**: لو وقع ذلك تماثلت الإرادتان ولزم استوائهما في الحكم.

**قلنا**: هذا صحيح ولكنكم أفسدتموه حيث قلتم بتساوي إرادته وإرادتنا وافتقار الثانية إلى محل دون الأول، فإذا جاز افتراقهما من هذا الوجه مع تماثلهما فليجز افتراقهما في صرف الحكم مع تماثلهما، وقد قالوا: إن افعل بقصد الإيجاب مثل افعل بقصد الندب مع اختصاص كل منهما بحكمه والاعتقاد المطابق وغير المطابق مثلان، والأول علم والثاني جهل، فعلى هذا لا تبعد إرادتان متماثلتان لا في محل أحدهما على صفة لا توجب كون الباري مريدًا بها، والأخرى على صفة توجب كون العبد مريدًا بها.

**فإن قيل**: يجوز أن يثبت للعبد اختصاص أبلغ من هذا وهو قيام الإرادة به فلا ترجع إلى حكم من إرادة لا في محل، ويستحيل ذلك في حق الباري تعالى فرجع إلى حكم إرادة لا في محل.

**قلنا**: إن امتنع قيام الحادث به لم يمتنع قيام القديم، ثم حاصل هذا أنه لما يثبت له اختصاص بإرادة لا في محل يرجع الحكم إليه من غير [ ٨٩/أ ] اختصاص، وأيضًا فإذا قامت الإرادة بجزء من جملة فالجملة عندهم مريدة بتلك الإرادة مع جواز اختصاص أبلغ من ذلك وهو قيام إرادة بكل جزء فحيث لم يراعوا أبلغ وجوه الاختصاص في رجوع حكم الإرادة دلَّ ذلك على فساد عبارة ثم يقول لنا في الأحوال منهم: إذا لم تقم بذاته إرادة حادثة. فما معنى كونه مريدًا، وليس ذلك بحال زائدة عندكم؟ فإن قالوا: لأنه أحدث إرادة لم تكن.

**قلنا**: فيجب أن يكون مريدًا إذا أحدث إرادة في حي لوجود إحداث إرادة، ونقول لمثبتها منهم: القائل بأنه لما اتصف بكونه مريدًا أثبت لذاته حال هذا تصريح بتحدد الأحوال له ولكل موجود فلم منعتم قيام الحوادث به؟ فإن قالوا لو قامت به لم يخل عنها لم يثبتها.

**قلنا**: لا يتم لكم هذه حيث قلتم الجواهر تقبل الأكوان، ويجوز خلوها عنها، وقد أجاز ذلك بعض الكرَّامية في حقه تعالى فبم تنكرون عليه؟ وإنما يتم الدليل لنا، حيث قلنا: الجواهر تقبل الأعراض، ولا تخلو عنها، ثم نقول إذا جوزتم قبوله الأحوال وهي متجددة مع خلوه عنها في الأزل فليجز قول الكرامية: إنه يقبل الحوادث وإن خلا عناه في الأزل فتساوى القولان.

**وقال الأستاذ:** لو ثبتت إرادة حادثة لا في محل لأشبهت الفناء ووجب قيامها به كما تفنى الجواهر وهي أولى بالفناء؛ لأنها عرض ومضادة للعرض لمثله أولى مضادته للجوهر فإذا انتفت الإرادة بالفناء انتفى الفناء أيضًا؛ لأنه مراد وقد انتفت الإرادة فينتفيان وتضطرب أصول الديانات.

**وقال الأئمة:** لو ثبتت إرادة لا في محل وصارت كراهة لا في محل انتقض أحكام التضاد عندهم؛ لأن اتحاد المحل شرط فيه وإلا جاز أن يقال: البياض في محل يمنع السواد في غيره وسيأتي لذلك مزيد بيان.

**وقال الكرَّامية:** الرب تعالى تقوم به إرادة حادثة، ولا يكون مريدًا بها وقد تقدم الرد عليهم. ونقول لهم: الآن إذا جوزتم ذلك في حقه تعالى فجوزوه في حقنا أيضًا فلا يجدون عنه جوابًا، وعندهم أنه تعالى مريد وإرادته تحدث بالقدرة فهلا اكتفوا في الحوادث يكون مريدًا من تقدير إرادة حادثة لكل مراد، ولو جاز أن يحدث له إرادة وهو مريد مثلها جاز مثله في العلم والقدرة، ولا جواب عن ذلك، وأيضًا لو جاز إرادة لا مريد بها جاز [ ٨٩/ب ] إرادة لا مريد بها، فكلاهما يقلب الإرادة وسيعود الكلام عند الرد عليهم في قولهم: إن السماوات والأرض والجواهر لم تحدث بقدرته ولم تكن مقدورة له.

## فصل في الدليل على ثبوت صفة الإرادة

لا يخلو إما أن يتصف الباري تعالى بكون مريدًا أو لا، والثاني باطل لما مر من افتقار تخصيص الحوادث بأوقات وصفات إلى مرجح، والأول لا يخلو إما أن يكون مريدًا بإرادة أو بنفسه، والثاني باطل لما مر في الرد على النجار. والأول لا يخلو إما أن تكون إرادته قديمة أو حادثة، والثاني باطل؛ لأنها لا تقوم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به ولا بجسم آخر لوجوب رجوع حكمها إليه ولا بغير محل لما مر فوجب أن تكون قديمة، وقد تقدم ما يدل على هذا كله.

**وقال بعض الأئمة:** لو تجدد للباري تعالى إرادة لم تكن لزم النداء إذ النداء في العلم، فمن تجدد له علم بدا له أمر، واللَّه تعالى لم يزل عالـمًا.

**وقد قالت المعتزلة:** الباري يكره القبح لقبحه ويريد الحسن لحسنه، فنقول: لم اختص الإرادة والكراهية بوقت مع جوازه قبله والقبح قبيح دائمًا ولم يزل عالـمًا بقبحه؟ فإن

تحدد له كراهية، وجب أن يتحدد له علم، قالوا: النداء في العَلَم وحكمه والذي ذكرتموه تحدد في الإرادة وهي من الأفعال المتجددة.

**قلنا**: هذا باطل؛ لأنه لو قدر أمر شيء، ثم قبح قبل إمكان فعله دلَّ ذلك على النداء عندكم والأمر والنهي من الأقوال وليس بها نداء، لكنكم قلتم: هي دالة عليه فكذا منها، وقد قلتم أيضًا: لو أراد شيئًا ثم كرهه دل على النداء وليست الإرادة نفس العلم فكذا لو لم يكن مريدًا ثم أراد أو كره بعد أن لم يكن كارهًا، ولا مدفع للزوم كراهة الحكم القبيح لقبحه مع علمه به قبل كراهته، ولم يحب أن يثبت القبح غير مكروه ثم يثبت مكروهًا، فلو ثبت غير مكروه بلا كراهة جاز ثبوته غير مكروه أبدًا لا يقال: القبح لا يكره إلا بعد وقوعه؛ لأن الإرادة والكراهة عندهم قبل الفعل لا معه، وهو يكره ما سيقع منا قبل وقوعه بمدة طويلة فإما إرادته لفعله فيقدم علمه بحالة واحدة ولو التزموا تقدير وقت تتقدم فيه إرادته وكراهته لفعلنا امتنع عليهم ذلك لعدم دليله فوجب القول بأنه لم يزل مريدًا كارهًا؛ لأن أحدنا إذا أراد من نفسه فعلًا فإرادته تقارن فعله، وإذا [ ٩٠/أ ] أراد من غيره تقدمت إرادته على فعل الغير بأزمنة وفاقًا بيننا فيجب على طرده أن يقدم إرادة الباري على فعلنا بأزمان ولا حد لها، فيجب أن يكون مريدًا في الأزل.

وتحقيقه أن إرادة فعل الغير غير مؤثرة فيه، فلا يشترط اختصاصها بوقت، وإرادة فعل المريد مؤثرة فيه فجاز أن يتحد اشتراط مقارنتها له، وهذا يحرم عليهم أصلًا في باب التعديل، حيث قالوا: إن العالم بقبح الفعل يجب أن يكون كارهًا له، فإذا قالوا: تحددت له كراهة لزمهم أمران إما تحدد العلم أو قدم الكراهة.

**فإن قيل**: لا يتقدم إرادته على الفعل إلا بزمن واحد وكذلك إرادة فعل الغير، كمن علم من فعل غيره جلب نفع أو دفع ضر وعلم أنه لا يقع إلا في وقت معين فهو لا يريده إلا (١) في وقته الذي يعلم وقوعه فيه فأما قبله فلا يريده ولا يكرهه.

**قلنا**: هذا باطل؛ لأن من علم نعيم الجنة وعذاب النار، وتصور ذلك وهو ذاكر له عالم به كان مريدًا للفوز بالجنة وكارهًا لدخول النار أبدًا مع علمه بتأخير ذلك إلى وقته؛ ولذلك من علم من فعل غيره حصولا يقع أو دفع ضر يكون مريدًا له قبل

---

(١) في الأصل توجد كلمة « عند » حذفتها نظرًا؛ لأن « في » أدت المعنى المراد.

وقوعه مهما كان عالـمًا به ذاكرًا له، وسبب ذلك أن الإرادة لا تؤثر في فعل الغير، فإذا جاز تقدمها عليه بوقت جاز بأكثر.

**ثم نقول:** لو علمنا أن كافرًا يقتل نبيًّا في غد، فهل تجب كراهة ذلك في الحال أو يتوقف حتى يقرب الفعل؟ فإن قالوا: يتوقف فهو باطل؛ لأن القبح يكره بكل حال وفي كل وقت وإن قالوا: يكره في الحال نقضوا أصلهم.

**فإن قيل:** هب أن هذا لازم في إرادته وكراهته لفعل غيره فكيف يلزم في فعل نفسه مع قولكم إن أفعال العباد تقع مخلوقة له؟

**قلنا:** إن اكتفينا ببعض مذهب الخصم في الجدل كان وجهًا، وإن أردنا تمشية الدليل على مذاهبنا قلنا: إن من كان في نفسه فعل إيقاع فعل في وقت مستقبل وهو ذاكر له عالم به كان مريدًا لوقوعه في وقته لا يقال: هذا عزم وهو محال في صفاته تعالى؛ لأن القدم إن كان بمعنى تقدم الإرادة فلا يسلم إحالته، وأما مع إطلاقه فليقدم الإذن فيه، وإن كان بمعنى توطين النفس فقد تردد فهو محال في صفته، وبالجملة يجب تقدم الإرادة على الفعل سواء فعل المريد وغيره؛ ولأن [ ٩٠/ب ] القابل للضدين لا يخلو عنهما فالفاعل قبل الفعل لو لم يكن مريدًا ولا كارهًا مع العلم والذكر خلا عنهما، وجاز خلوه عن الألوان أيضًا وفيه نقض الأصل في حدوث العالم.

**فإن قيل:** ما لا نتعود به لا تقوم بنا إرادة له ولا كراهة فقد خلونا عن الضدين.

**قلنا:** الإضراب ضد لهما كما مر فلا خلو.

**فإن قيل:** لو وجب قدم الإرادة من حيث كان الحسن مرادًا [1] للحليم لوجب قدم الحسن حيث لا مانع. قلنا: الحسن إنما يكون فعلًا وكونه فعلًا يناقض كونه قديمًا، فأما قدم الإرادة فلا تناقض فيه، ثم نقول: لا نعلل فعل الباري تعالى بحسن ولا عرض فلا يرد علينا هذا، وإنما يرد على من يعلل فعله تعالى بعرض أو حسن أو نحوه، قالوا: لو وجب إرادة قديمة تعلقت بكل مراد كالعلم ويلزم منه تعلقها بالضدين إذا تعلق بينهما إرادتان لزيد وعمرو كما تعلق علمه بهما، لكن إرادة

(١) في الأصل « مراد » والصواب ما أثبته.

الضدين مع العلم بتضادهما باطل.

**قلنا**: لا تسلم الملازمة إذ لو صحت لزم تعلق الإرادة بالقديم، ويجوز أن يكون المصحح لعموم تعلق العلم غير القدم، وإذا أراد زيدٌ حركة وعمرو سكونًا فإرادة الباري تعالى تتعلق بما يعلم وقوعه منهما وما علم عدم وقوعه فالمتعلق به تمنٍّ (١) لا إرادة، كما أنه لو اعتقد واحد كون زيد في الدار وهو فيها واعتقد آخر أنه ليس فيها فعلم الباري يتعلق باعتقاد الأول دون الثاني.

**وقال الجبائي**: لو كانت الإرادة قديمة يبطل أن يقال: يريد شيئًا دون شيء كما أن العلم لما كان قديمًا بطل أن يقال: علم شيئًا دون شيء؛ ولأن الإرادة ضد الكراهة، ويجوز تقديرهما في صفاته والجهل ضد العلم، ولا يجوز تقديرهما في صفته واجب. يجوز أن يقال: علم وجود سبع سماوات ولم يتصف بالعلم ثانية؛ ولذلك في الإرادة فيقال: أراد ما علم وقوعه، ولم يتصف بإرادة ما علم عدم وقوعه. وقد قال: إن الباري يقدر على مقدورات نفسه، ولا يقدر على مقدور العبد، فأثبت في حكم صفة إثباتًا ونفيًا، وأما اتصافه بالإرادة والكراهة دون العلم والجهل فليس ذلك التناقض فإن الإرادة لشيء على وجه خاص غير كراهته على غيره وامتناع الجهل لكونه نقصًا ولا نقص في الكراهة.

## باب في الدليل على إرادته الكائنات

**قال أهل الحق**: الحوادث كلها واقعة بإرادته [ ٩١/أ ] تعالى ومشيئته ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، فما أراد كونه كان وما أراد عدم كونه لم يكن سواء فيه الطاعة والمعصية.

**ثم قال القدماء**: لا يقال: إنه مريد للكفر والمعصية، ولا إنه غير مريد لذلك دفعًا للوهم. وقد قال بعضهم: الأمر إرادة والإذن في التفصيل، كما أنا نقول: الموجودات كلها للّٰه تعالى، ثم لا نضيف إليه ولدًا ولا زوجة وإن دخلا في الموجودات.

وأجاز الشيخ إطلاق الجملة والتفصيل، وقال: إنه يريد الكفر معًا (٢) فاعله قبحًا

---

(١) في الأصل « تنمي » والصواب ما أثبته.

(٢) هكذا في المخطوط.

والفسق عصيانًا معًا فاعله، ويريد الإيمان حسنًا معًا فاعله، وقيل يريد الكافر الكفر ولا يريده منه؛ لأن الثانية تشعر بالفرض دون الأول، والنزاع لفظي؛ لأن وقوع الحوادث بإرادته تعالى وفاقًا، واختلف في المحنة والرضا فقال المتقدمون: لا يحب الكفر ولا يرضاه.

**وقال الشيخ**: المحبة غير الإرادة، وقد تقدم ذلك، وعلى هذا فقال: إنه يريد الكفر كفرًا معًا [(١)] فاعله لا أنه يراه حسنًا مأمورًا به. واختلف المانعون من إطلاقها؛ فقيل لأنهما صفتا فعل، فالمحبة الإنعام والإفضال والغضب المعاقبة والموالاة والمعاداة تؤول إليهما وصرف بعضعهم الكل إلى حكم الإرادة، فإذا أراد بعبد خيرًا فأراد به محبة ورضا، وإذا أراد شرًّا فإرادته سخط وغضب.

**وقال المعتزلة**: الحوادث أفعال اللَّه تعالى وأفعال العباد، والأول إرادات وغيرها فالإرادات غير مرادة وغير الإرادات يقع بإرادة حادثة، ويلزمهم أن يكون الصنف من أفعاله واقعًا بغير إرادته؛ إذ لكل مراد إرادة ولا تتعلق إرادة بمرادين.

وأفعال العباد قسمان: فعل مكلف، وفعل غير مكلف. والأول واجب وندب ومباح، فالواجب يريده من العبد ويكره تركه، والندب يريده ولا يكره تركه، والمباح لا يريده ولا يكرهه وكذا فعل غير المكلف، وإذا فعل غير المكلف قالوا: فعله مكلف كان حسنًا أو قبحًا لم يوصف لحسن ولا قبح عند بعضهم؛ لأن الحسن مراد فيكون مأمورًا به والقبح مكروه فيكون منهيًا عنه، والغرض صدور من غير مكلف.

**وقال بعضهم**: بل يوصف بهما؛ لأن ما ثبت للذات لا يتغير بتغير الأشخاص قالوا: ولا يلزم من وصف صدق الصبي بالحسن أو [ لا ] [(٢)] بالقبح أن يكون الباري تعالى مريدًا للحسن من فعله، ولا كارهًا للقبح منه، بل فإنما يريد من فعل العبد يثاب عليه ويكره قُبحًا يعاقب عليه، ولهم مذاهب وتفاصيل في الحسن والقبح يأتي ذكرها، واستدل أهل الحق [ ٩١/ب ] أن أفعال العباد مخلوقة للَّه تعالى لما سيأتي في باب القدر وبينوا فيه المكلف وغيره وسواء فيه مقدور ثم وغيره، وليس للخلق غير الإكساب على ما سيأتي.

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) « لا » ليست في الأصل أضفناها لحاجة السياق لها.

وقد تقدم أن الباري مريد لجميع أفعاله فلزم كون أفعال العباد كلها واقعة بإرادته تعالى؛ ولأنه لو أراد منهم ما لم يكن أو كره ما كان لزم النقص والعجز المحالان عليه لأن تعود الإرادة في المراد صفة كمال عند العقلاءْ فعكسه صفة عز؛ إذ وقوع ضد المراد إما لعجز أو سهو، وأيضًا وقوع غير المراد وعدم وقوع المراد دليل للعجز والقصور؛ ولأن الباري تعالى قادر على اضطرار الخلق إلى الطاعة بإظهار الآيات والإرهاب بالمحرقات وفاقًا منا ومنهم، فكذلك لو أراد وقوعها منهم طوعًا وإجبارًا؛ ولأنه لو لم يقع مراده من فعله كان نقصًا فكذا من فعلنا، ويؤيد ذلك قوله تعالى متمدحًا بتعود مشيئته: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ [ يونس: ٩٩ ]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ [ الأنعام: ١١٢ ] ونحو ذلك قالوا: لا يتحقق القصور إلا بعدم تعود إرادته في أفعاله لا أفعالنا.

**قلنا**: هذا على أصلهم في تقسيم الحوادث إلى مقدورات لله تعالى وإلى مقدورات العباد وهو باطل لاقتضائه عجز الباري تعالى وقصور قدرته، فأما أهل الحق فعندهم أن الحوادث كلها خلق لله تعالى واختراعه وليس لغيره خلق ولا إبداع وإنما للعبد الاكتساب الذي يثاب عليه أو يعاقب، فأما الخلق والاختراع والإنسان والاتحاد والإبداع فكله لله تعالى ليس لغيره منه شيء فقد وقعوا بذلك في شر مما يهدمونه لاقتضائه تناهي مقدوراته تعالى ومشاركة غيره له في الخلق، وقد قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [ النحل: ١١٢ ]، وقال: ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ﴾ [ النمل: ٦٠ ]، وقال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦ ] وذلك صريح في تفرده بالخلق والإبداع وعدم الشريك.

وتحقق العجز لا يتوقف على عدم وقوع المراد من فعل المريد فقط، بل ومن فعل غيره دل ذلك على عجزه وعدم تعود إرادته، ولو خوطب بذلك شفاهًا لعده وقبضه منه فكيف برب الأرباب وملك الملوك وجبار السماوات والأرض، وقد شاع على ألسنة الخاصة والعامة « ما شاء اللّٰه كان وما لم يشأ لم يكن » مع الآيات السابقة وهي صريحة في الباب من غير [ ٩٢/أ ] فصْل بين مقدور ومقدور وصريحة في تعليل عدم وقوع بعض أفعال العباد بعدم إرادته ومشيئته قالوا: لا يحصل العجز إلا لو وقع ما لم يرده، ولم يقدر على دفعه أو لم يقع ما أراده، ولم يقدر على تحصيله

فهم، ونحن لا نقول به بل نقول: إنه لم يرد إيمان الكافر ولو أراد ألجأه إليه وقهره عليه بإظهار آية وخلق اضطرار.

**قلنا:** لا يجوز في الحكمة أن يضطر الخلق (.... ) (١) إلى الإيمان؛ لأن إيمان المضطر لا يفيد لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾ [ الأنعام: ١٥٨ ]، وإذا لم يكن مفيدًا كان قبحًا، والله تعالى لا يريد القبح عندهم فبطل ما قالوه، وإنما يتم الدليل لو قالوا: إنه يريد الكائنات كلها من خير وشر كما نقوله نحن، وقد زعموا أن الله تعالى يريد من عباده إيمانهم طوعًا لحصول السعادة فإذا صار عليهم الإلزام قالوا: يضطرهم إليه ومع الاضطرار لا يحصل مراده من إيمانهم طوعًا، والحق أن إيمانهم إنما يقع طوعًا أو كرهًا على وفق إرادته السابقة، فلا يقع منهم إيمان ولا بعضه إلا على الوجه الذي تعلقت إرادته به، ثم نقول: ما أردتم بالإلجاء والاضطرار؟ فإن قالوا: المراد إظهار الآيات المرجفة كالزلزلة والصحة ونحو ذلك.

**قلنا:** لا يلزم من ظهور ذلك الإلجاء إلى الإيمان، فما المانع أن يقع ذلك ولا يؤمن الكافر؟ وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا تُغْنِي ٱلْأَيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ [ يونس: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ﴾ [ الأنعام: ١١١ ]، وقد جاء أن أبا جهل يسأل يوم القيامة وهو في جمرة من نار عن بلال وعمار وصهيب فيقال له: دخلوا الجنة فيقول: لو كان خيرًا ما سبقونا إليه، فإذا لم يرجع عن كفره بشهود آيات الآخرة لم يرجع بغيرها بالأول؛ ولأن من جحد الباري، وأنكر وجوده لا تفيده الآيات الخارقة؛ ولأن من توقع حصول العذاب بما يراه من الآيات إذا كان جاهلًا بوجود الرب جاحدًا بكمال قدرته لم يعلم اندفاع العذاب عنه بالإيمان، فإن كان عالمًا بوجود الباري وقدرته على إيقاع العذاب عليه ودفعه عنه فهذا مؤمن لا يحتاج إلى تخويف بإظهار آية ولا اضطرار.

**فإن قيل:** يقتضي أنه يعلم أن العذاب يحل به إن لم يؤمن ويدفع عنه إن آمن.

**قلنا:** الإيمان بالملك فرع عن الإيمان بالله تعالى فكيف يصح العلم بالملك مع جحد وجود الباري، وما المانع أن يعتقد أن المخاطِب له أو الموحِي [ ٩٢/ب ] إليه

---

(١) في الأصل توجد كلمة « إلى » عليها شطب.

شيطان أو جانٌّ ولما عجزوا عن الاستدلال بالمعقول تعلقوا بظواهر (١) آيات منها قوله تعالى: ﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾ [ الشعراء: ٤ ]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ ﴾ [ غافر: ٨٤ ].

**والجواب**: أنه معارض بما تقدم من الآيات مع احتمال أن يراد بهذه الآيات قوم مخصوصون، ونحن لا ننكر أن بعض الكفار قد يؤمن عن ظهور الآيات، فأما إيمان كلهم عند ذلك وإلجاؤهم إليه فلا دليل عليه لجواز إصرار بعضهم وعناده، وإذا جاز أن يكون الإلجاء يجمع على الهدى جاز أن يقال: في قدرته تعالى خَلْق لطف يحملهم على الإيمان طوعًا.

**فإن قيل**: ليس اللطف جنسًا يوجب إيمانًا. قلنا: وكذلك الإلجاء وإن جاز أن يقال: في مقدوره ما يؤمن الناس عنده كرهًا جاز أن يقال: في مقدوره خلق ما يؤمنون عنده طوعًا بلا فرق.

**فإن قيل**: عدم نفوذ الإرادة إنما يدل على قصور من يتقوى بالاستكبار ويستظهر بالأنصار، وينتفع بالموافقة ويتضرر بالمخالفة، والرب تعالى يتقدس عن ذلك فلا يدل عدم نفوذ إرادته على قصوره.

**قلنا**: هذا تمويه؛ لأنه قادر على خلق ما يضطرهم إلى الإيمان، فلو أراد ذلك وقدرنا عدم وقوعه كان نقصًا وفاقًا، ولا يشترط انتفاعه بذلك ولا تضرره يلزم على طرد ذلك السؤال تجويز أن يريد من أفعاله ما لا يقع، ثم نقول: الرب تعالى وإن وجب تنزيهه عن الانتفاع والنصر، ويجب مع ذلك وصفه بعدم تناهي مقدوراته والقطع بنفوذ إرادته، ولا ينحصر القصور في قصور الضرر فقط؛ لأن من وصفه بالعلم ببعض المعلومات دون بعض لم يصل منه في منع القصور والنقص عدم النصر ويجهل البعض، فإن الجهل بالشيء نقص سواء قدر فيه ضررًا أو لا؛ لأن الجماد لا يتضرر بالعجز والجهل، ولا يدفع ذلك وصفه بالنقص والقصور، ولو صح ما قالوه أدى إلى نقص كثير في أحكامه تعالى.

**قالوا**: إن مَلِكًا جامِعًا أسباب القدرة شبه ضعيف ممتهن في موكبه فحكم عنه لعلم

---

(١) في الأصل « للظواهر » والصواب ما أثبته نظرًا لحاجة السياق إليه.

من رآه أن حكمه لكمال قدرته عليه، ولم يكن ترك مقابله دليلًا على عجزه عنه وهكذا ما يظهر من معصية العباد وإمهاله لهم.

**قلنا**: هذا تمويه، فإن الملك وإن قدر على الحكم لا يقدر على منعه من ابتداء القول والسبب لعدم علمه بالمغيبات؛ ولأن الملك قد يغتاظ حتى يتفطر كيده ويشتد به المرض فكيف ينتفي عنه العجز والقصور؟ وكيف [ ٩٣/أ ] يتم التشبيه مع قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾ [ الحج: ٧٣ ] وهو بعينه متحقق في الملك العزيز القوي السلطان، حيث يشاهد عجزه عن استرجاع ما تسلبه الذبابة والنملة ونحوهما، وإنما القادر حقيقة علام الغيوب الذي يقدر على منع العبد من الفعل ابتداء وعلى قطع القول والوجود دوامًا.

**قالوا**: الأنبياء والأولياء يكرهون كفر الكافر، ولا يلزم من ذلك نقصهم ولا عجزهم، قلنا: الأنبياء والأولياء وإن علت أقدارهم وارتفعت عند اللَّه درجاتهم لا يرضون بنفوذ كل إرادتهم ولا بعدم تناهي مقدوراتهم، وهم مع علو مقاماتهم ورفعة شأنهم عبيد مربُوبُون واقعون تحت القدرة الإلهية، وإنما شرفهم بملازمتهم الطاعات وقيامهم بوظائف العبادات وبما خصوا به من خصائص القرب والتمكين فلا يتصفون بما هو من خصائص الربوبية وأوصاف الإلهية، وقد قال تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ ﴾ [ النساء: ١٧٢ ]، وقد وقع من الكفار تكذيب بعض الأنبياء وطردهم وضربهم وقتالهم وإخراجهم من بيوتهم، ومع ذلك لم ينقص رتبتهم عند اللَّه، ولا دلَّ ذلك على نقص فيهم ولا قصور؛ لأنهم لم تخرجهم النبوة عن أحوال البشرية بالكلية ولا فارقوا أحكام العبودية.

وقد فَرَّ بعضهم من قوله: إن اللَّه يأبى الكفر إلى قوله: يكرهه وهو بمعناه. قالوا: لو صح لزم مما قلتموه القصور لزم من ذلك في قولكم إنه لا يحب الكفر ولا يرضاه.

**قلنا**: نحن نقول: المحبة في حكم الإرادة، وإنه يريد ما يريده على ما هو عليه ويرضاه لذلك، واللَّه تعالى لا يحب الفساد حسنًا ولا يرضاه مكان [1] فاعله، كما تقدم، وسيأتي له مزيد بيان، ومما يتعلق بذلك قول الشيخ: إن نفوذ إرادته فيما هو من

---

(١) هكذا في المخطوط.

فعله كنفوذها فيما هو من فعل غيره قياسًا على العلم؛ لأن لزوم النقص في جهل أحدهما كهو في الآخر، وكذا العجز، وكذلك وجوب المطابقة من أجازه عن فعله وبين وقوعه، كما يجب منفي فعل غيره ووقوع الخلف في أحدهما كهو في الآخر، ومراده بيان أن عدم نفوذ الإرادة في فعل الغير دليل العجز لعدم نفوذها في فعله، وكذلك عدم [ ٩٣/ب ] العلم والخلف في الخير لا يقال لم يمنع الخلف لكونه نقصًا، بل لكونه فتحًا والحكيم لا يفعله؛ لأن القبح يؤول إلى النقص.

وقد حرر بعض الأئمة العادة في استدلاله بعدم نفوذ الإرادة على الضعف فقال من أراد أمرًا فلم يتعد إرادته، ولم يحدد له ندًّا دل على قصوره. وقال القاضي: لا حاجة إلى هذا الاحتراز؛ لأن النداء قصور، وما يؤيد مذهب أهل الحق ما شاع وذاع عند السلف والخلف بغير نكر من قولهم: « ما شاء اللّٰه كان وما لم يشأ لم يكن » فشيوع ذلك مع عدم النكير دليل كونه حقًّا في نفسه.

**فإن قيل:** لا صيغة للعموم عندكم، وهذا الكلام لا عموم له لإمكان إرادة الخاص به.

**قلنا:** المسلمون يطلقون ذلك في كل موطن من غير فرق قاصدين به المدح والتعظيم، وإنما يتم تقدير العموم.

**فإن قيل:** المدح والتعظيم تحصل بوقوع غالب المرادات فتحمل على وقوع ما يريده من أفعاله دون فعل غيره، قلنا: لو حمل على ذلك لم يكن فيه مدح ولا تعظيم؛ لأن كل مريد لفعل نفسه تقع مرادة من فعله فلا اختصاص للباري تعالى بذلك، والمسلمون يطلقون هذا القول عند وقوع ما هو من أفعاله تعالى وما هو من أفعال غيره بغير فرق.

**فإن قيل:** هذا معارض من بإجماعهم على قول: « أستغفر اللّٰه » مما يكرهه اللّٰه تعالى فإنه يدل على أن المعاصي مكروهة له، وهي تنفي واقعه. قلنا: مرادهم بالكراهية هنا النهي عنها؛ لأن الكراهة تطلق على المنهي فيحمل عليه جمعًا بين القولين.

**فإن قيل:** إذا حملتم الكراهة على المنهي عنه فلنحمل الصفة الأولى على التخصيص.

**قلنا:** قد علم بذكر الأحوال أن الصفة الأولى تطلق في معرض الثناء والمدح بقوة

السلطان ونفوذ الإرادة، وفي حملها على التخصيص إبطال ذلك وقدح في التعظيم. وأما حمل المكروه على المنهي عنه فلا محدود فيه، ومن أدلة أهل الحق اتفاق الفقهاء على أن الحالف على أداء ما عليه إذا علق يمينه بمشيئة اللَّه، ثم لم يؤده في وقته المعين لم يحنث، ويلزم على قول المعتزلة أن يحنث؛ لأن اللَّه تعالى يريد أداء الحق ويكره المطل.

**فقال البغداديون:** ليس المراد التعليق بالمشيئة حقيقة بناء على نفي الإرادة عندهم، بل الغرض أنه إن بقي وزال عنه المانع فعل، وهذا تحكم؛ لأن معنى المسببة ومفهومها معلوم فلا يحمل على غيره، ولو صح ذلك لوجب أن يحنث إذا نفى ولا مانع به [ ٩٤/أ ] ولم يقل به أحد.

**وقال الجبائي:** إنما يحنث؛ لأن المسببة الإرادة وإراداته متعددة، ولم يميز التعليق عليه فيها، وجوابه أن فيه إزالة اللفظ عن ظاهره بلا دليل، فإن القصد العرض لأجل المشبه دون نقصانها؛ ولأنه لو علقه بمشيئة زيد فشاء زيد حنث وفاقًا.

**قلت:** وجواب آخر، وهو أن المراد من المشيئة إرادة خاصة وهي إرادة وقوع المحلوف عليه لا كل الإرادات ولا إرادة غير معينة. انتهى.

ولأنه لو لزم تعيين المراد وتمييزه لم يحنث من حلف لا يدخل روحه الزاد إذا دخلت؛ لأن ما من دخلة إلا ويجوز كون المراد غيرها، ولا قابل به. فإن قال: المعني واحدة من الجملة. قلنا: فكذلك في المشيئة.

**وقال كثير من البصريين:** المشيئة في الحلف تطلق لمشيئة الإلجاء والاضطرار، وهو باطل لما مرَّ من إبطال الإلجاء، ولما فيه من مخالفة الظاهر؛ ولأنه لو علق بمشيئة زيد فعله طوعًا، ولم يفعله حنث، ولم توقفه على مشيئة الإلجاء؟

**فإن قيل:** يجوز تخصيص بعض [1] الألفاظ في بعض الصور.

**قلنا:** بل يمتنع ذلك في الحلف إذا لم يرده الحالف، وإذا كان لفظ اليمين عامًّا لم يقبل من الحالف قصد التخصيص وفاقًا إذ لو قال لعبده: إن كلمت واحدًا من الفقهاء فأنت حر، فكلم العبد فقيهًا عتق ولم يقبل من مالكه قصد زيد بالتعليق فلذلك هنا، بل

---

(١) في الأصل « بعد » والصواب ما أثبته حسب قواعد النحو.

أول لعدم إرادة الحالف تخصيصًا، ثم لو قال: لأؤدينَّ حقك غدًا إن شاء الله طوعًا ولم يؤد بعد الوقت لم يحنث وفاقًا فبطل الحمل على ما قالوه.

**وقال ابن الجبائي:** التعليق بالمسببة في الأيمان موضوع لحلها أو عدم انعقادها يجب تلقي ذلك من الشرع، ولا يلزم ذكر معناه، كما لو جعل فعلًا ما من أفعال الحالف نقيض عدم انعقاد عنه، وجب القول به، وإن لم يعلم وجهه.

**والجواب:** أن كل مَنْ ذَكَرَ هذه المسألة من العلماء المجتهدين والمقلدين عللها بكونها استثناء، ولم يقل أحد منهم: إن عدم الحنث معلل بالاستثناء، وليس هو من قبيل المُجْملات التي نتعرض لمعناه، فمن ادَّعى الإجمال فما أجمعوا على بيانه كان خارقًا لإجماعهم؛ ولأن من قصد إبطال معاني الألفاظ اللغوية العربية المفهومة المعنى وعدل عن فحواها كان مبطلًا، ولو جاز ذلك في نوع جاز [ ٩٤/ب ] في غيره وهو محال، وقال أيضًا: لا يحمل المسند إلى الإلحاد على التمكين، بل المراد بها منه لطف يقع به الأداء اختيارًا، فإذا لم يقع الأداء لم يحنث؛ إذ ليس في عمله تعالى لطف يقع به الأداء، وهذا باطل، لما سيأتي في إبطال قوله باللطف لعدم ذكره في اليمين، ولا تجوز إرادة غير معنى اللفظ في الأيمان كما مر.

ومعظم المعتزلة ينكرون اللطف المذكور، وزعم مثبته أنه مدرك بدقيق النظر، والتعلق بالمشيئة يصدر ممن لا يعرف اللطف المذكور فيمتنع منه إرادته، واللفظ الصريح يجب حمله على ظاهره.

**وقال الشيخ:** من أراد من فعل غيره ما علم ألا يكون فهو متمنٍّ وهو محال على الباري تعالى، وقول المعتزلة: إنه مريد من فعل غيره ما لا يقع هو اليمين، وقال الجبائي: المتمني قول القائل: ليت ما كان لم يكن، وما لم يكن كان، وهذا محال عليه تعالى واستدل بقوله تعالى: ﴿ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [ البقرة: ٩٤ ] قال: والمراد به إظهار التمني، وإنما يظهر بالقول؛ إذ لو كان التمني باطلًا وقدرنا أنهم ادعوا صدوره منهم وهم كاذبون فيه لوقع الحلف في قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا ﴾ [ البقرة: ٩٥ ]، وأجيب بأنه لو جاز تخصيص التمني بالقول لجاز ذلك في الإرادة وباقي الصفات، وبأن الساكت الصامت يصدق عليه أنه متمنٍّ كالناطق المتكلم واقعًا، فإن اللفظ دليل على التمني فأطلق عليه كلام العالم علمًا من حيث دل عليه، وإن كان علمه صفة

قائمة وسلمنا إطلاق التمني على القول لم يمنع إطلاقه على إرادة ما لا يكون.

**فإن قيل:** قد رددتم قول الشيخ: الإرادة نفي التمني وقلتم إنها غيره قلنا عرض الشيخ بيان إطلاق التمني على مريد ما لا يكون، وهذا صحيح في المعنى فلا فرق بين قوله: تمنيت كذا، وبين قوله: أردت كذا ما لم يكن مفهومهما واحدًا، ولا يجوز وصف الرب تعالى بما يفهم التمني على الإطلاق، وهذا واضح من مقصد الشيخ، ولا يقدح فيه ما قدمناه من وفق القول.

**وقال الشيخ:** الإرادة صفة قديمة عامة التعلق، ولا يجوز القول بتخصيصها، والصحيح أن عموم التعلق لا يدركه عقلاء، وقد ثبت في كتاب الصفات أن اتحاد صفة العلم يدرك بالسمع، وقد قدمت شبهة المعتزلة في عموم تعلق صفة [ ٩٥/أ ] النفس والجواب عنها، ولا تتيحه دعوى عموم تعلق الإرادة عقلًا ولا وجه، أيضًا السقوط دلالة الشيخ إذا عضدت بالسمع فنقول: تثبت الإرادة القديمة عقلًا فمن خصها بالنقص خرق الإجماع، فإن القائل بالتخصيص يجعلها حادثة والقائل بقدمها يقول بعمومها فالقول بأنها قديمة وخاصة بالبعض خلاف القولين.

**فإن قيل:** إنما يتصور مخالفة الإجماع عند اتحاد المسألة، ومسألة العموم والخصوص غير مسألة القدم والحدوث، فصار كما لو اتفق قوم على التحريم في مسألتين، وقوم على التحليل فيهما فيجوز لواحد القول بالتحريم في أحدهما تبعًا للأولين وبالتحريم في الأخرى تبعًا للآخرين؛ ولذلك هنا نقول: تقدم الإرادة تبعًا للقائل به، ونقول بالتخصيص تبعًا لمن قال به ولا يلزم منه خرق الإجماع.

**قلنا:** لا يتم التشبيه بأن تعلق الإرادة صفة نفسية لها سواء عمت أو خصت، فالقديمة عامة لنفسها والحادثة خاصة لنفسها، فإثبات إرادة قديمة خاصة يخالف القولين فيلزم المحدود. فأما المسألتان في التحريم والتحليل فليست إحداهما صفة نفس للأخرى فلا يلزم من مخالفة القول فيهما محدود.

**وقال بعض الأصحاب:** المراد من المجاهدين قتال الكفار، ولا يتم ذلك إلا ببقائهم على الكفر فيكون كفرهم مرادًا، وهو ضعيف لانتقاصه بالأمر إذ يقول الخصم: إن لزم من إرادة القتال إرادة الكفر فيلزم من الأمر بالقتال الأمر بالكفر.

**شبهة أخرى لهم في استلزام الإرادة الأمر وأنه لا يريد إلا ما يأمر به:**

**قالوا:** كل أمر بشيء بريد لوقوعه وإلا لتناقض فإن قوله: « افعل » كذا، ولست أريده كقوله: « افعل »، « لا تفعل »، ولا صيغة الأمر، لا يتعين للوجوب بإرادة وقوع المأمور به، وقد ثبت أنه أمر الكافر بالإيمان فيكون مريدًا له؛ وبهذا الطريق أثبتوا أن للباري كاره للنبي عنه.

**والجواب:** أن هذا مبني على أن كل أمر يريد وقوع ما أمر به، وليس كذلك، أو ينتقص في صور منها أنه لو أخبر بعض أنه [1] إن أمر ولده بخمس خصال عصاه فيها، وإن أمر به بغير خصال ثم حَطَطْتَ عنه خَمْسًا أطاعك في الباقي، فإن الأب يأمر ولده بالعشرة، وهو لا يريد بعضها، ومنها لو أن ملكًا عاتب [ ٩٥/ب ] سيد عبد على عقوبته فاعتذر بأنه يعصيه - يقصد الملك - تحقيق ذلك في الملأ، فإن السيد يأمر عبده حينئذ بأمر، ويريد ألا يفعله ليظهر صدقه للملك فقد وجد الأمر دون الإرادة وهو كثير لا يقال الصادر من الأب، والسيد ليس أمرًا حقيقة، بل امتحان لأنا نقول: الولد والعبد يفهمان الأمر حقيقة مع شهادة قرينة الحال وإنكار ذلك مراغمة، ولو جاز لزم إنكار الحقائق؛ ولأنه لو لم يصدر منها ما يقتضي الأمر حقيقة لم يتمهد عذرهما عند الملك.

**فإن قيل:** إنما لم يريد السيد والأب طاعة الولد والعبد خوفًا من الملك، والله تعالى مُنزَّةٌ عن ذلك.

**قلنا:** زعم المعتزلة أن الأمر والكراهة لا يجتمعان، والعرض بالمثال إبطال دعواهم بوجوب الأمر، وعدم الإرادة في صورة من الصور، وليس العرض تمام النسبة، ثم نقول: النهي عن شيء لا يجامع الأمر به فرقًا، والأمر مع عدم الإرادة بمنزلة الأمر والنهي عندكم، ثم الفرق لا فرع اجتماع الأمر والنهي، فكذا لا فرع اجتماع الأمر وعدم اجتماع الإرادة.

**ثم نقول:** كما جاز افتراق الأمر والإرادة للخوف جاز افتراقهما لعلة الأمر بعدم وقوع المراد، والباري يعلم أن بعض الكفار لا يؤمن فينبغي أن يقال: ما علم وقوعه مما

---

(١) « أنه » مكررة في الأصل فحذفنا التكرار.

يأمر به يريده، وما علم عدم وقوعه لا يريده، وإن أمر به فالفارق بين الأمر والإرادة شاهدًا يجر إلى الفرق بينهما بوجه آخر؛ ولأن أحدنا لو أخبر بأنه لو أمر عبده عصاه، ثم أمره بشيء لا يريد صدور طاعته منه لاستلزامها تكدسه، والباري قد أخبر بعدم إيمان أبي جهل وقد أمره به فلو تضمن أمره بالإيمان إرادته منه لزم إرادة ما يقتضي حلف الخير، وهو محال، ثم أنا لا نقول بوجوب افتراقهما مطلقًا، بل يجوز ذلك في بعض الصور لتبطل دعواهم تلازمهما مطلقًا، وأيضًا فإن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، فإذا أمر اللَّه تعالى بشيء ثم نسخه وحرمه لزم على قولهم أن نكره وقوع ما كان مريدًا لوقوعه، ولا يصدر ذلك إلا ممن يحصل له البدء عندهم، وهو محال عليه تعالى.

**فإن قيل:** النسخ بأن انتهاء أثر الحكم الذي كان معلومًا للَّه تعالى مجهولًا لنا وليس فيه دفع شيء ثابت.

**قلنا:** حقيقة النسخ الرفع والإلزام اختلاط النسخ [ ٩٦/أ ] بالتخصيص ولكان النسخ تخصيصًا زمانيًا، ولجاز نسخ الكتاب بخبر الواحد كما يجوز التخصيص، والكل باطل، وموضعه أصول الفقه، ثم نقول: لا يجوز عندكم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلو كان النسخ بيانًا لزم وروده مع المنسوخ في وقت واحد، وأنتم لا تقولون به في الناسخ.

**قلت:** وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من تأخيره عن وقت ورود الأمر تأخيره عن وقت الحاجة فإن وقت الحاجة إلى البيان هو وقت تبدل الحكم الأول بالثاني وهو وقت ورود الناسخ لا قبله، فإنه إذا قيل في أول الشهر: « صوموا » ابدءوا، وكان المراد إيجاب صوم عشرة أيام منه فقط، فإنه لا يحتاج إلى بيان ذلك في أول الشهر وقت الحاجة إليه اليوم العاشر حين لا يباشرون صوم ما بعده، انتهى.

ويجوز عند عامة الأصحاب النسخ قبل الفعل، ومنعه كافة المعتزلة استبعادًا لوقوعه بعد ثبوته، ومن الدليل على فساد قول المعتزلة أن اللَّه تعالى أمر إبراهيم ﷺ بذبح ولده ثم نسخه عنه، فدل على أنه لم يرد وقوع الذبح مع الأمر به.

وقد اختلف جوابهم في ذلك فقال عوامهم: لم يكن مأمورًا حقيقة، بل رأى ذلك منامًا وهذا باطل؛ لأنه ﷺ فهم الأمر حقيقة؛ ولذلك أقدم على شده ووثاقه وتلّه

للجبين وأمَرَّ المُدْيَة [١] على عنقه، ولو لم يفهم حقيقة الأمر لم يفعل ذلك، وقال الله تعالى حكاية عن قول ولده: ﴿ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [ الصافات: ١٠٢ ] له ففهم الآخر الأمر أيضًا، وقال تعالى: ﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [ الصافات: ١٠٧ ] ولو لم يكن مأمورًا بذبحه والأمر متوجه عليه بحقيقة لم يتحقق الفداء.

**قلت:** وأما كونه رأى ملكًا في المنام كما جاء صريحًا في القرآن فلا يلزم منه أن لا يكون مأمورًا حقيقة، ولا عدم فهم والوجوب عليه فإن الأنبياء عليهم السلام يَرِدُ عليهم الأمر والنهي على أنواع ويفهمون المراد منها بالطرق التي يعرفونها، والمنام أحد الطرق التي يأتي فيها الوحي بدليل قول: « أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة » [٢] وقوله عليه السلام: « **المنام وحي المؤمن** » [٣]، وقوله: « **المنام جزء من كذا وكذا من النبوة** » [٤] فدل ذلك على أن المنام طريق من طرق الفهم عن الله تعالى، [ ٩٦/ب ] انتهى.

**وقال بعضهم:** كان مأمورًا حقيقة، ولكن بمقدمات الذبح لا بتحقيقه وقد وجدت بدليل ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ [ الصافات: ١٠٥ ] ولم يقع ذبح.

**والجواب:** أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولو وقع المأمور به لم يكن للفداء معنًى، ثم إنه عليه السلام فهم الوجوب وإرادة الحقيقة، ولا يجوز على الأنبياء عليهم السلام الخطأ في الفهم عن الله تعالى.

وأما قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ [ الصافات: ١٠٥ ] فالتقدير الإيمان بالقلب وهو المراد هنا، وليس فيه تعريض لإيقاع ما أمر به وعدمه. وقال بعضهم: كان مأمورًا بالذبح حقيقة، ولكن منع منه، كما جاء أنه جعل على عنق ولده صفحة من نحاس، وأن المدية كانت تتقلب في يده.

**قلنا:** لا يتم على أصلكم التكليف بأمر مع المنع منه كما لا يجوز أمر العبد

---

( ١ ) المُدْيَة: أي السكين.

( ٢ ) رواه البخاري – كتاب بدء الوحي.

(٣، ٤ ) لعل هذا الحديث مروي بالمعنى، والثابت في السنة « رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة »، سنن ابن ماجه – كتاب تعبير الرؤيا – باب الرؤيا الصالحة يراها المؤمن أو ترى له.

بالسيئ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وأنتم تنكرونه.

**قالوا**: كان مأمورًا بالذبح حقيقة ووقع ما أمر به لكن كلما قطع جزأ التحم وعاد كما كان.

**قلنا**: هذا باطل من القول لم يقله أحد من المفسرين، وفيه إقدام على التفسير من غير دليل، ولو سلم لم يفد؛ إذ لا يسمَّى ذبحًا إلا حين يقطع الحلقوم والمريء والأوداج ويبين الرأس عن البدن ويصير المذبوح إلى حال الهالكين، ولم يقع شيء من ذلك، ولو وقع ما أمر به لم يكن للفداء فائدة، ولو كان كذلك لكان هذا من أعظم الآيات، ووجب عقلًا نقله وإشهاره كما اشتهر أمر النار.

**وأيضًا فإن قيل**: الآدمي عندهم محرَّم عقلًا، ولا يتصور تحليله بخلاف البهائم كما سيأتي فلا يستقيم على هذا الأمر بذبح ولده.

**قلت**: هذا يرد على من قال: كان مأمورًا بالذبح حقيقة، ولا يرد القائل بأنه كان مأمورًا بمقدماته أو لم يكن مأمورًا به حقيقة، انتهى.

وأما قولهم: إن صيغة الإيجاب تتميز عن صيغة الندب بإرادة الوقوع يمشي على خلق القرآن، وهو ممنوع، ولو سلم جدلًا. قلنا: يجوز أن تتميز صيغة الإيجاب بقصد الإيجاب، وهذا أولى؛ لأن التخصيص صيغة مانعة للحدوث مقتضية الإرادة فليكن المقتضي مختصًّا في التعليق المقتضى، وكل ما صورناه من الأوامر شاهدًا وغائبًا من غير إرادة معلقة بالمأمور به فهو ينقض أصلهم لوجود التميز مع عدم الإرادة.

**فإن قيل**: موافقة المريد طاعة فلو أراد الباري فموجبة كان العاصي مطيعًا لموافقة إرادته.

**والجواب**: أنها (١) بلا دليل وتنتقض بإيقاع الباري مراد العبد والتزم الجبائي كونه طاعة للعبد، وفيه خرق الإجماع، وفنده أنه يمر هو دونه، ولا يندفع المحذوف، فإن إيقاع الفعل على وفق الإرادة لا يختلف تماثلت الرتب أو تباينت؛ ولأنه قد يفعل الشخص مراد غيره منه، ولا يشعر بإرادته له، ولا طاعة مع عدم الشعور، وقد يعقل الإنسان ما يريده ولا يسمى مطيعًا لنفسه؛ ولأن الطاعة لما كانت موافقة الأمر

(١) في الأصل أنه، والصواب ما أثبته.

واستحال أن يأمر نفسه استحال أن يطيع نفسه، فلو كانت موافقة الإرادة في كونها طاعة كموافقة الأمر جاز وصف الإنسان بكونه مطيعًا لنفسه، وهو باطل، بل إنما يطيع غيره بامتثال أمره لا بموافقة مراده، ولو صح أن يطيع نفسه لكان آمرًا مأمورًا مطيعًا مطاعًا ومعظِّمًا ومعظَّمًا - بالكسر والفتح - وهو تناقض، ولو كانت [1] موافقة المريد في إيقاع مراده طاعة له لكانت [2] موافقته في إرادة مراده طاعة أيضًا، ويلزم من ذلك جواز أن يريد أحدنا موت الأنبياء والصالحين وبقاء الجان والشياطين، وحيث أراد نفاذ ذلك وهو باطل؛ لأن لله تعالى أن يفعل ما يشاء، ولا يجوز إطلاق إرادة مثل ذلك على أحدنا؛ ولأن الطاعة والمعصية تضافان إلى الأمر دون الإرادة لقوله تعالى: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾ [ طه: ٩٣ ] وهو كثير لا يقال: قد أضيفت الطاعة إلى التمني في قول الشاعر:

قَـدْ يُمَنِّي لِيَ أَمْرًا لَمْ يُطَعْ.

والتمني ليس من الإرادة كما مر، وإن سلم فلا نسلم أن موافقة التمني طاعة، والشاعر يتجوز ويستعير ويضمر للضرورة، وقد وافقونا على أن التمني ليس إرادة فسقط دليلهم قالوا: يقال في العرف: فلان يطيع زيدًا ويتبع مراده فأطلق الطاعة على موافقة الإرادة.

**قلنا:** لا يجوز التمسك في أصول العقائد بألفاظ العوام ما لم يقم عليه دليل قطعي، وهو معارض بقولهم: يريد ما يريده ويهوى ما يهواه، فهذا يشبهه ويلزم على طرد قولهم جواز إطلاق الطاعة على إرادة موت الأنبياء وبقاء الكفار كما مر [ ٩٧/ب ] ولا قائل به.

## شبهة أخرى: قالوا: مريد السفه سفيه لموقفه:

وربما قالوا: حكم الإرادة حكم المراد فإن كان طاعة أو معصية فهي كذلك. والجواب أولًا المنع فإن الصغير قد يرد السفه ولا يوصف بأنه سفيه، وكذا الملجأ إليه، وقد تقدم صور تعرف منها الأمر والإرادة، ولو سلم ذلك شاهدًا لم يلزم طرده غائبًا لعدم الجامع، ويلزم على ردِّه القول بالدهر والإلحاد، كما مر في الحقائق.

وأيضًا فإن أحدنا لو علم من عبده أنه يفسد في الأرض، ويقطع الطريق وينخرم

---

(١ ، ٢) في الأصل كان، والصواب ما أثبته.

ثم أعطاه سلاحًا وفَرَسًا ولم يمنعه من فعله مع قدرته عليه، علمنا أنه مريد لما يفعله عبده وحكمنا بقبح فعله وتمكينه إياه وعدم نهيه عنه، ولو أن رجلًا جمع بين رجال ونساء ومكن بعضهم من بعض مع علمه بما يكون بين الذكور والإناث ولم يمنعهم مع قدرته علمنا أنه مريد لما يكون بينهم، وحكمنا بقبحه وذممناه عليه.

واللَّه تعالى هو الذي يمكِّن الكفار بأنواع النعم والعدد والآلات مع علمه بما يفعلونه مع أنبيائه وأوليائه، وقدرته على منعهم، ومع ذلك لا يقبح منه شيء وفاقًا من الأمة، فبطل قياس الشاهد على الغائب في هذا الباب وهو عمدتهم في هذه الشبهة، ولو كانت إرادة السفه سفهًا كانت إرادة الطاعة طاعة وإرادة العبادة عبادة، ويلزم من ذلك كونه تعالى مطيعًا من حيث أراد طاعة العبد، وعابدًا من حيث أراد عبادته، فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه.

**ثم نقول**: إرادة السفه سفه النهي عنها كما نهى عن المراد بها، وكل منهي عنه بحقيقته وفيه نظر؛ لأنه موافقة لقول الخصم، وعابه ما فيه تعليل الحكم المدعى وهو مساعدة الخصم، ويلزم على طرده أن تكون إرادة الطاعة طاعة وإرادة العبادة عبادة وإرادة الكفر كفرًا، وفي ذلك نقض كثير مما تقدم، انتهى.

**وقال الشيخ**: لو تصدى واحد لعلم أحوال الفساق والفجار وما يصدر منهم ويجري بينهم من الفواحش والمنكرات على تفاصيلها، وكان سفيهًا مستفيضًا عند الناس، والباري تعالى يعلم ذلك كله ولا تتطرق إليه سمة نقص مسببة، فبطل قياس الغائب على الشاهد.

**فإن قيل**: إنما لزم ذلك لأن علمنا مكتسب وعلمه تعالى قديم يجب عموم تعلقه.

**قلنا**: والإرادة عندنا أيضًا قديمة فيجب عموم تعلقها [ ٩٨/أ ].

## شبهة أخرى: القول في الإغراء بالمعصية:

**قالوا**: إذا خلق العبد وجبله على الشهوة والميل إلى المعصية ولم يزجره بالوعيد والتهديد كان أغرى بالمعصية وهو قبح؛ إذ تجب إرادة الأصلح وعدم إرادة موجب العطب.

**والجواب**: أن هذا مبني على الحسن والقبح العقليين، وهو باطل عندنا، فإن مدرك

الحكم الشرع لا العقل كما سيأتي في باب التعليل. ولا يجب عندنا على اللَّه تعالى شيء، والقول بأن عدم الزجر بالتهديد أغرى بالمعصية معارض بأن إعلام العبد بالنبأ (١) التوبة بشرط الذنب كذلك. وأيضًا فإنهم قالوا: إن الصغائر تقع معقودة ما لم تكن معها كبائر، وقالوا: لا تتعين الصغائر، ولا تتميز عن الكبائر لئلا يكون فيه إغراء بفعل الصغائر، فهلا طردوا ذلك فقالوا: لا يعلم العبد بالتوبة لئلا تقع المعصية اتكالًا عليها.

وأيضًا فهم ينكرون على من يزعم أن إمهال العصاة وإمدادهم إغراء لهم؛ وبهذا أهلك الأمم السالفة واحتجوا بأنهم منتظرون واستعجلوا العذاب.

ويلزم على قولهم أن يكون الصبي الذي ناهز الحلم وله حظ من العلم مغرى بالمعاصي لعلمه أنه لا يكلف قبل بلوغه، وسيأتي هذا مزيد بيان في باب الإغراء.

وقولهم: يجب على اللَّه تعالى فعل الأصلح هو المنازع فيه، وسيأتي بسط ذلك في بابه، قالوا: إذا لم يكن في مخالفة الأمر نقص فكذا في الإرادة.

**قلنا**: لا جامع بينهما وأيضًا فالمأمور به إن كان مرادًا لم تتصور مخالفته وإن كان غير مراد لم يستلزم نقصًا، وإنما النقص وقوع خلاف المراد، ولو جاز الاستدلال بالأمر على الإرادة لجاز ذلك في إرادة الإلحاد. فإن منعوا الفرق نقضوا أصلهم وإن أبدوا عذرًا فهو عذرنا مما ألزموناه وقد تمسكوا بآيات لا دليل فيها على قولهم منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ [ الزمر: ٧ ].

**والجواب على وجهين:**

**أحدهما**: أن الإرادة غير الرضا.

**والثاني**: أن المراد بعباده هنا المؤمنون؛ لأن الإضافة فيه للتشريف، ومعظم ما جاء من ذلك المراد به المؤمنون ولا صيغته العموم عندنا.

وأما قوله: ﴿ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ فإنه متعلق على وقوع الشكر ولا يقع إلا من مؤمن، فمن علم به الإيمان ووقع الشكر (٢) [ ٩٨/ب ] قول بصيغته، ومنها

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) كلمة الشكر مكررة، وتم حذف التكرار.

قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [ البقرة: ٢٠٥ ] وهو كالذي قبله، وإذا أبقت المراد عن صفات منها قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ﴾ [ الأنعام: ١٤٨ ] ثم ذمهم على ذلك وعاب قولهم فقال: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [ يونس: ٦٦ ].

**وجوابه:** أن ذلك لم يكن منهم عن اعتقاد صحيح، بل قالوه على سبيل الاستهزاء لما تقدموا منه عليه السلام التفويض إلى الله تعالى وهذا كقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [ المنافقون: ١ ] فإنهم قالوا ذلك بألسنتهم، ولم يطابق قولهم عقيدتهم وضميرهم نسبهم الله تعالى إلى الكذب بذلك ومنها قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [ البقرة: ١٨٥ ].

**وجوابه من وجوه:** الأول أن الآية نزلت بسبب خاص، وهو الترخص بالفطر لعذر السفر، والعبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ عند بعضهم، ولو سلم فلا صيغة للعموم عندنا، وأيضًا فإن الأسقام والأمراض عسر، وهي مرادة بالعباد فقد وقع التخصيص في هذا العام فبقي مجملًا عندهم. ومنها قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [ النساء: ٧٩ ]، وسيأتي الكلام عليها في باب خلق الأعمال.

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [ الذاريات: ٥٩ ] [1].

**وجوابه:** أن العموم لا صيغة له ولو سلم فقد قال بعض المفسرين: المعنى لا يوهم بالعبادة وبالجملة ليس في الآية تصريح بالأمر ولا بالإرادة وكلاهما محتمل، وليس إضمار أحدهما أولى من الآخر.

**وقال بعض المفسرين:** منها « لتعرفون » وقد اتفق لكل على وجود وإن اختلفوا في صفته؛ ولأن العام إذا خص كان مجملًا عندهم وهذا العام بخصوص لخروج من لم

---

(١) يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: أي إنما خلقتهم لآمرهم بعبادتي لا لاحتياجي إليهم. وقال علي ابن أبي طلحة عن ابن عباس: ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [ الذاريات: ٥٦] أي إلا ليقروا بعبادتي طوعًا أو كرهًا. وهذا اختيار ابن جرير وقال ابن جريج: إلا ليعرفون، وقال الربيع بن أنس ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [ الذاريات: ٥٦] أي إلا للعبادة، وقال السدي: من العبادة ما ينفع ومنها ما لا ينفع ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [ العنكبوت: ٦١ ] هذا منهم عبادة وليس ينفعهم مع الشرك، وقال الضحاك: المراد بذلك المؤمنون...

يكمل عقله منه ثم إن سياق الأمر يدل على [1] المراد بها أنه تعالى يرزق عباده ويدفع عنهم المكاره، ولا يطلب منهم رزقًا ولا عَرضًا، وإنما يأمرهم بطاعته والانقياد لأمره.

**وقال الأستاذ أبو إسحاق:** المعنى: إلا ليكونوا عبيدًا لي، والعبادة تعني كل ذلك وتوضحه أن من علم منا عدم وقوع أمر، ثم قال: أعلم أنه يكون، وفعلت كذا ليكون كان مجملًا فبعد ذلك حمل الأمر على ما علم اللّٰه تعالى أنه لا يكون، والمعنى: حملها على ما علم كونه، وكل ذلك غلط في معاني الآيات [ ٩٩/أ ] وقد ذكرنا اضطرابهم في ذلك، وسيأتي مزيد إن شاء اللّٰه تعالى.

* * *

**إلى هنا ينتهي المجلد الأول ويليه المجلد الثاني**

**مبتدءًا بكتاب: ( الكلام بمبيحات في غير كلام الخلق )**

---

(١) هنا كلمة « الأمر » عليها شطب.